This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

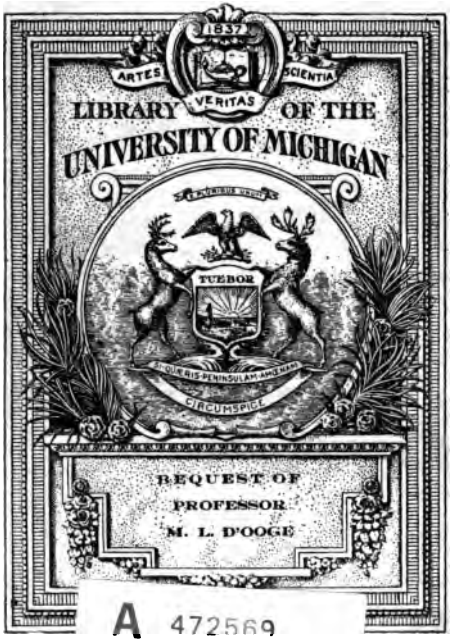
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE
BEQUEST OF
PROFESSOR
M. L. D'OOGE
A 472569

Plutarchs moraliſche Abhandlungen

Aus dem Griechiſchen überſetzt

von

Joh. Friedr. Sal. Kaltwaſſer

Profeſſor am Gymnaſium zu Gotha.

Achter Band.

Frankfurt am Main
bei Johann Chriſtian Hermann.
1798.

Ueber die Widerſprüche der Stoiker. *)

Zu allererſt fordere ich, daß in dem Lebenswandel der Menſchen eine genaue Uebereinſtimmung mit ihren Grundſätzen ſichtbar ſey. Es iſt bey-

*) Daß Plutarch, als Akademiker, oder vielmehr Eklektiker, der ſtoiſchen Sekte ſehr abgeneigt geweſen, iſt aus mehrern einzelnen Stellen in ſeinen Schriften zu erſehen, da er ſich bey jeder vorkommenden Gelegenheit gegen ſie erklärt. In dieſer und den beyden folgenden Abhandlungen aber nimmt er ſich eigentlich vor, die Ungereimtheiten und Verirrungen der Stoiker in ihrer Blöße darzuſtellen, und beſonders die Widerſprüche derſelben ſichtbar zu machen, zu welchem Ende er eine Menge Stellen aus Chryſippus zahlreichen Schriften, die aber alle verlohren gegangen ſind, anführt. Von dieſen drey Abhandlungen gegen die Stoiker hat man bisher, ſo viel ich weiß, noch keine deutſche Ueberſetzung gehabt.

beyweitem nicht so nothwendig, daß der Pr
und das Gesetz, wie Aeschines sagt, eine
Sprache führen, als daß das Leben des Ph
sophen mit seiner Lehre übereinstimme. Denn
Lehre des Philosophen ist ein eigenes Gesetz,
er sich selbst auferlegt hat, wenn man an
die Philosophie nicht für ein bloßes Spiel,
für eine Wortkrämerey, um Ruhm zu erla
sondern, was sie in der That ist, für eine
größten Fleißes würdige Sache hält. Da
nicht nur Zeno selbst, sondern auch Kleanth
vorzüglich aber Chrysippus 1), wie aus i
Schriften zu ersehen ist, gar vieles über Sta
verwaltung, über Regenten und Unterth
über Richter und Anwälte gesagt haben, in ih
Leben aber nicht die geringste Spur zu finden
daß sie Armeen angeführt, Gesetze gegeben, obr
keitliche Aemter verwaltet, Beklagte vor Ger
vertheidiget, für das Vaterland gestritten, G
sandtschaften übernommen oder Spenden gehal
hätten; da sie vielmehr in der Fremde, wo

zu

1) Ich erinnere hier einmal für allemal, daß Zen
aus Kittium in der Insel Kypern, die Secte
Stoiker etwa 277 J. v. Chr. Geb. zu Athen gesti
hat, und daß Kleanthes aus Assus in Aeol
und Chrysippus aus Soli in Kilikien, die
rühmtesten unter seinen nächsten Nachfolgern ge
sen sind. Ihre sämmtlichen zahlreichen Schriften
verlohren gegangen.

zuerst die Süßigkeiten der Muße 2) kosteten, ihr ganzes, gewiß nicht kurzes, Leben mit Disputiren, Schreiben und Spazirengehen hingebracht haben — so leidet es wohl keinen Zweifel, daß sie sich nach Anderer Lehren und Schriften mehr als nach ihren eigenen gerichtet, und ihr ganzes Leben der von Epikurus und Hieronymus 3) gepriesenen Ruhe gewidmet haben müssen.

Chrysippus selbst ist im vierten Buche von den Lebensarten der Meynung, daß das dem Studieren gewidmete, müßige Leben von dem wollüstigen in nichts verschieden sey. Doch ich will seine eigenen Worte anführen: „Wer etwa „glaubt, daß das müßige Leben eigentlich und „vorzüglich dem Philosophen zukomme, der irrt

 sich,

2) Nach den Worten, der Muße wie des Lotus, eine Anspielung auf die Stelle im 9ten B. der Odyssee V. 94. ff.

Wer des Lotos Gewächs nun kostete, süßer denn Honig,
Nicht gedacht' er annoch der Verkündigung oder der Heimkehr;
Sondern sie trachteten dort in der Lotophagen Versammlung
Lotos pflückend zu bleiben, und abzusagen der Heimat.

3) Nach dieser Verbindung zu urtheilen, wäre Hieronymus ein Epikureer. Die Alten aber kennen nur, wie Reiske bemerkt, einen Peripatetiker dieses Namens, der sich vielleicht in diesem Punkte der Lehre Epikurs mag genähert haben.

„sich, meines Bedünkens, gar sehr, indem es w
„daß man die Philosophie zum bloßen Zeitver
„oder aus einer ähnlichen Ursache studieren
„sein ganzes Leben auf solche Weise hinbr
„müsse.“ Das heißt, wenn man es ge
untersucht, auf eine vergnügte und angen
Weise. Denn dieser Wahn kann nicht ver
seyn, da viele ganz deutlich, und nicht weni
etwas dunkler sagen. Wo findet sich aber e
der wie Chrysippus, Kleanthes, Diogenes,
und Antipater 4) dem müßigen Leben bis
hohe Alter nachgehangen hätte? Alle diese
ließen ihr Vaterland, nicht weil sie Ursache
ten, mit demselben unzufrieden zu seyn, son
um ihr Leben an einem angenehmen Orte
fern von Geschäften, in müßiger Ruhe mit
sputiren hinzubringen. Daher hat Aristokrec
Chrysippus Schüler und Verwandter, 5) ihm ei
eherne Statue mit folgender Inschrift errichtet

Diesen jungen 6) Chrysipp, den Löser v
fänglicher Schlüsse
Aus der Akademie, weyhte Aristokreon.

4) Diogenes war aus Seleucia in Babylonien, A
tipater aus Tarsus in Kilikien gebürtig. Erf
rer lebte 150 Jahre vor Chr. Geb., Letzterer etw
später und war ein Schüler vom Diogenes.

5) Er war nach Diog. Laert. B. 7. K. 7, 9. s
ner Schwester Sohn.

6) Oder nach Reiske's Conjectur: Diesen stumme
Chrysipp' τοῦδ' ἕνεκα, d. h. diese Statu
Chrysipps.

So betrug ſich Chryſippus, der Greis, der Philoſoph, der das Leben der Könige und Staatsmänner ſo hoch prieß, und behauptete, daß das dem bloßen Studieren gewidmete Leben von dem wollüſtigen in nichts verſchieden ſey.

Noch weit mehr aber widerſprechen diejenigen Stoiker, die ſich mit Staatsgeſchäften befaſſen, ihren eigenen Grundſätzen. Denn ſie verwalten Aemter, ſie geben Richter und Rathsherren ab, ſie verfaſſen Geſetze, ſie ſtrafen, ſie belohnen nicht anders, als wenn ſie die Staaten, worinn ſie die Verwaltung führen, die Rathsherren und Richter, die jedesmal das Loos trifft, die Anführer, die vom Volke gewählt werden, die Geſetze des Kleiſthenes, des Lykurgus und Solon wirklich dafür erkenneten; und gleichwohl halten ſie alles dieß für ſchlecht, thöricht und unverſtändig, ſo daß ſie in ihrer Staatsverwaltung mit ſich ſelbſt im Streite ſind. Ja Antipater erzählt auch in ſeinem Buche von der Uneinigkeit zwiſchen Kleanthes und Chryſippus, daß Zeno und Kleanthes nicht hätten atheniſche Bürger werden wollen, damit es nicht ſchiene, als wenn ſie ihr Vaterland beleidigten. Ich will nicht einmal des Umſtandes gedenken, daß, wenn dieſe Recht daran thaten, Chryſippus wohl müſſe Unrecht gehandelt haben, da er das atheniſche Bürgerrecht annahm: allein dies verräth doch gewiß einen großen und ſeltſamen Widerſpruch,

daß sie ihre Person, ihr Leben dem Vate
entzogen, um in einem fremden Lande zu l
und jenem die bloßen Namen erhalten wi
Dies kömmt wahrlich eben so heraus, als
einer, der von seiner Frau gegangen ist, un
mit einer andern lebt, bey ihr schläft un
ihr Kinder zeugt, dennoch mit dieser keine o
liche Ehe schließen will, weil er besorgt, d
stere dadurch zu beleidigen. Ferner wenn
sippus in seinem Buche über die Rede
schreibt, der Weise müsse in seinen öffentl
Reden und Staatsverhandlungen so verfah
als wenn Reichthum, Ruhm und Gesun
ebenfalls Güter wären, 7) so räumt er dat
ein, daß seine Lehre unwirksam und unpol
sey, und folglich seine Grundsätze sich mit
Bedürfnissen und Geschäften des menschl
Lebens durchaus nicht vereinbaren lassen.

Ueberdieß ist es ein Lehrsatz des Zeno,
dürfe den Göttern keine Tempel erbauen.
ein Tempel sey von keinem Werthe, ja nich

7) Nach der Meynung der Stoiker sind diese
Dinge zur Glückseligkeit des Menschen nicht
derlich, und also keine wahren Güter, so
προηγμενα, wovon unten mehr vorkommen
Unter dem Weisen verstanden die Stoiker d
gen, der in der Tugend und den nothwendigen
nissen den höchsten Grad erreicht hat, oder zu
ten Vollkommenheit gelangt ist.

mal heilig, weil ein Werk der Maurer und gemeinen Handwerker keinen großen Werth habe. Die Stoiker heißen dieß alles gut, aber demungeachtet lassen sie sich in Religionsgeheimnissen einweihen, steigen auf die Burg, 8) beten die Bildsäulen der Götter an und bekränzen die Tempel, die weiter nichts als Werke der Maurer und Taglöhner sind. Sie glauben zwar, daß die Epikureer sich selbst widerlegen, wenn sie den Göttern opfern; 9) aber sie selbst begehen eine noch größere Inconsequenz, da sie auf Altären und in Tempeln opfern, die nach ihrer Meynung nichts sind, und gar nicht erbaut werden sollten.

Zeno nimmt, wie Plato, 10) mehrere Tugenden an in Absicht ihrer Verschiedenheiten, zum Beyspiel Klugheit, Standhaftigkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, und glaubt, daß sie zwar nicht von einander getrennt werden können, aber doch auch von einander verschieden sind. Nichtsdestoweni-

8) Ohne Zweifel versteht Plutarch hier die Burg, Akropolis, in Athen, wo außer andern Tempeln auch der große und herrliche Minerventempel stand, der Parthenon hieß.

9) Die Epikureer lehrten nämlich, daß die Götter in steter Ruhe leben, und sich um die Weltregierung nicht bekümmern, folglich aller Gottesdienst unnöthig sey.

10) Im Protagoras Th. 3. S. 126. f. 166. ff. der Zweybrück. Ausg.

ger sagt er, wenn er jede derselben definirt, Standhaftigkeit sey Klugheit in Ausführung Geschäfte, die Gerechtigkeit aber, Klugheit der Vertheilung, gleich als wenn es nur einzige Tugend gäbe, die nach Verschieden der Dinge, mit denen sie zu thun hat, versc dene Verhältnisse bekömmt. Hierin aber wi spricht sich nicht Zeno allein, sondern auch Ch sippus, indem er zwar den Aristo 11) deßh tadelt, daß er die andern Tugenden zu bloß Verhältnissen einer einzigen Tugend machte, a jenen Definitionen des Zeno Beyfall gie Kleanthes behauptet in seinen physikalisch Untersuchungen, 12) Anstrengung sey ein Schl des Feuers, und wenn sie hinreichend ist, Obliegenheiten zu erfüllen, werde sie Kraft u Stärke genannt. Sodann sagt er weiter: „We „diese Kraft und Stärke mit schönen, herrlich „Dingen, bey welchen man an sich halten mu „zu thun hat, heißt sie Enthaltsamkeit; m „solchen, die man ertragen muß, Standhafti „keit; ist sie mit dem Werthe der Dinge beschä „tiget, wird sie Gerechtigkeit, mit Dingen, d „ei

11) Er war von Chius gebürtig, ein Schüler des Z no und führte den Beynamen Siren. S. Di Laert. B. 7. K. 2.

12) ὑπομνήματα φυσικα. Diogenes Lae B. 7. K. 5, 6. hat unter den übrigen Werken d Kleanthes dieses nicht mit angeführt.

„eine Wahl oder Verabscheuung erfordern, Mäs-
„sigkeit genannt.“

Zeno pflegte den bekannten Spruch:

Eher richte du nicht, bis du beyde Theile gehört hast — 13)

mit folgendem Schlusse zu widerlegen: „Entwe-
„der hat der, der zuerst redete, schon den Be-
„weis geführt — in dem Falle braucht man
„nicht den zweyten zu hören, weil die Untersu-
„chung nun geendiget ist — oder er hat ihn nicht
„geführt, das ist so viel, als wenn er nicht vor
„Gericht erschienen wäre, oder vor demselben ein
„unnützes Geschwätze gehalten hätte. Er mag
„also die Sache bewiesen haben oder nicht, so
„braucht man die Rede des zweyten nicht anzu-
„hören.“ Aber ungeachtet dieses von ihm aufge-
gebenen Schlusses schrieb er gegen Plato's Re-
publik, löste die verfänglichen Schlüsse der So-
phisten auf, und ermahnte seine Schüler, sich ja
auf die Dialektik, als eine Kunst, die uns hierzu
geschickt macht, zu legen. Nun hat aber Plato

13) Cicero spielt auf diesen Vers an in den Briefen an Atticus, B. 7, 18. und sagt, daß man ihn fälschlich dem Hesiodus zugeschrieben habe. Er ist in das dem Phokylides zugeschriebene Lehrgedicht, V. 84, eingerückt worden, muß aber weit älter seyn, als der Verfasser desselben, da schon Aristophanes in den Wespen V. 725. seiner gedenkt.

die in den Büchern von der Republik abgehande
ten Materien entweder bewiesen, oder sie nic
bewiesen; folglich war es in beyden Fällen u
nöthig, dagegen zu schreiben, und man muß die
als ein ganz überflüßiges und unnützes Unte
nehmen ansehen. Ein gleiches gilt auch von d
Trugschlüssen der Sophisten.

Chrysippus will, daß junge Leute zuerst d
Logik, dann die Moral, hernach die Physik h
ren, und in dieser zuletzt mit der Lehre von d
Göttern bekannt gemacht werden sollen. Es m
genug seyn, unter den vielen Stellen, worin
dieß sagt, nur diese einzige aus dem viert
Buche von den Lebensarten hierher zu setze
„Fürs erste glaube ich den richtigen Grundsätz
„der Alten zu Folge, daß es drey Arten v
„philosophischen Betrachtungen giebt, nämlich d
„logischen, die moralischen, und die physischen; d
„unter diesen die logischen immer die erste Ste
„haben, dann die moralischen und auf diese d
„physischen folgen, in der Physik aber die Leh
„von den Göttern zuletzt kommen muß. Deßw
„gen hat man auch den Unterricht in derselb
„Einweyhung 14) genannt.“ Gleichwohl lä
er eben diese Lehre von den Göttern, die er zulet

g

14) Τελεται, Xylander und Ampot nehmen di
Wort in der andern Bedeutung für Ende, daß di
Theologie das Ende im philosophischen Cursus se

Ja

geſtellt wiſſen will, vorausgehen, und trägt ſie eher als alle moraliſche Unterſuchungen vor. Denn von Endurſachen, von Gerechtigkeit, vom Guten und Böſen, von Ehr und Erziehung, von Geſetz und Staatsverwaltung ſagt er, wie der Augenſchein lehrt, nicht das geringſte, außer daß er gleich im Anfange der Schrift, ſo wie den Volksdekreten von ihren Verfaſſern die Worte: Zu gutem Glücke, vorgeſetzt werden, des Jupiters, des Verhängniſſes, der Vorſehung und des Satzes, daß die einzige, begränzte Welt durch eine einzige Kraft erhalten werde, gedenkt, lauter Dinge, von denen man ſich nicht überzeugen kann, wenn man nicht ſchon tief in die Lehren der Phyſik eingedrungen iſt.

Man höre, was er hierüber im dritten Buche von den Göttern ſagt: „Es läßt ſich kein anderes „Prinzip, kein anderer Urſprung der Gerechtig„keit ausfindig machen, als der vom Jupiter „und der gemeinen Natur. Denn von daher „müſſen alle, dergleichen Dinge ihren Urſprung „haben, wenn wir vom Guten und Böſen etwas „ſagen wollen.“ Ferner in den phyſiſchen Sätzen:

Ich ſollte aber glauben, daß Einweyhung, ſich beſſer hieher ſchicke, weil nicht jeder zu dieſem Unterricht zugelaſſen wurde, ſondern nur diejenigen, die ſich ſchon eine gehörige Kenntniß in den übrigen Theilen der Philoſophie erworben hatten.

zen: „Man kann auf keinem andern und ſchic
„cheren Wege auf die Lehre vom Guten u
„Böſen, auf Tugend und Glückſeligkeit komm
„als von der gemeinen Natur und der Regieru
„der Welt.“ Und weiter hin: „Hiermit muß
„Lehre vom Guten und Böſen verbunden werde
„weil es von dieſen kein beſſeres Prinzip, kei
„ſchicklichere Beziehung giebt, und die Phy
„blos zu dem Ende gebraucht wird, um den U
„terſchied zwiſchen dem Guten und Böſen kenne
„zu lernen.“ Nach **Chryſippus** Meynung kömn
alſo die Phyſik zugleich vor und nach der Mor
zu ſtehen, oder, um die Wahrheit zu ſagen, e
iſt eine ganz unerklärbare Verdrehung der Ord
nung, daß die Wiſſenſchaft zuletzt geſtellt werde
ſoll, ohne welche man doch von den erſtern nich
das geringſte begreifen kann, und der Widerſpruch
fällt ſogleich in die Augen, wenn er die Phyſi
zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen
macht, und doch verlangt, daß ſie nicht vor,
ſondern nach dieſer vorgetragen werden ſoll.

Wollte jemand hier einwenden, **Chryſippus** habe in dem Buche über den Gebrauch der Ver nunft geſagt, wer die Logik zuerſt ſtudiert, dürfe die andern Theile der Philoſophie nicht ganz lie gen laſſen, ſondern müſſe auch dieſe ſo viel mög lich mit zu faſſen ſuchen; ſo hat das zwar ſeine Richtigkeit, aber jene Beſchuldigung wird dadurch noch mehr bekräftiget. Denn er iſt ja offenbar mit

ſich

ſich ſelbſt im Streite, da er bald haben will, man ſolle die Lehre von Gott zuletzt vornehmen, als welche auch deßhalb Einweyhung genannt werde, bald wieder ſie zuerſt mitgelernt wiſſen will. So iſt es ja ganz um die Ordnung geſchehen, wenn man alles untereinander lernen ſoll. Und was noch mehr iſt, erſt macht er die Lehre von den Göttern zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen, und verlangt doch, daß man das Studium der Moral nicht von jener anfangen, ſondern, während man dieſe erlernt, jene ſo viel möglich mitnehmen, und dann wieder von der Moral zu der Theologie übergehen ſoll, ohne welche wie er ſagt, die Moral weder Prinzip noch Zugang hat.

Das Disputiren mit Gegnern will er zwar nicht geradezu verwerfen, räth aber, große Behutſamkeit dabey zu gebrauchen, ſo wie vor Gerichten, daß man nicht die eine Meynung begünſtiget, ſondern, was auf beyden Seiten wahrſcheinlich iſt, auseinander ſetzt. „Denjenigen „Philoſophen, ſagt er, welche die Zurückhaltung „des Beyfalls gut heißen, 15) kömmt es freylich „zu,

15) Im Griechiſchen εποχη, was Cicero, an verſchiedenen Stellen retentio aſſenſus nennt. Dieſe war den Pyrrhoniſten oder Skeptikern eigen, und beſtand darin, „weder zu behaupten, die Wahrheit „laſſe ſich finden, noch ſie laſſe ſich nicht finden; „zwi-

daß sie ihre Person, ihr Leben dem Vaterlande
entzogen, um in einem fremden Lande zu leben,
und jenem die bloßen Namen erhalten wollten.
Dies kömmt wahrlich eben so heraus, als wenn
einer, der von seiner Frau gegangen ist, und nun
mit einer andern lebt, bey ihr schläft und mit
ihr Kinder zeugt, dennoch mit dieser keine ordents
liche Ehe schließen will, weil er besorgt, die er=
stere dadurch zu beleidigen. Ferner wenn Chry=
sippus in seinem Buche über die Redekunst
schreibt, der Weise müsse in seinen öffentlichen
Reden und Staatsverhandlungen so verfahren
als wenn Reichthum, Ruhm und Gesundhe
ebenfalls Güter wären, 7) so räumt er dadur
ein, daß seine Lehre unwirksam und unpolitis
sey, und folglich seine Grundsätze sich mit
Bedürfnissen und Geschäften des menschlic
Lebens durchaus nicht vereinbaren lassen.

Ueberdieß ist es ein Lehrsatz des Zeno,
dürfe den Göttern keine Tempel erbauen.
ein Tempel sey von keinem Werthe, ja nich

7) Nach der Meynung der Stoiker sind die
Dinge zur Glückseligkeit des Menschen nic
derlich, und also keine wahren Güter,
προηγμενα, wovon unten mehr vorkomm
Unter dem Weisen verstanden die Stoiker
gen, der in der Tugend und den nothwendig
nissen den höchsten Grad erreicht hat, oder
ten Vollkommenheit gelangt ist.

mal heilig, weil ein Werk der Maurer und gemeinen Handwerker keinen großen Werth habe. Die Stoiker heißen dieß alles gut, aber demungeachtet lassen sie sich in Religionsgeheimnissen einweihen, steigen auf die Burg, 8) beten die Bildsäulen der Götter an und bekränzen die Tempel, die weiter nichts als Werke der Maurer und Taglöhner sind. Sie glauben zwar, daß die Epikureer sich selbst widerlegen, wenn sie den Göttern opfern; 9) aber sie selbst begehen eine noch größere Inconsequenz, da sie auf Altären und in Tempeln opfern, die nach ihrer Meynung nichts sind, und gar nicht erbaut werden sollten.

Zeno nimmt, wie Plato, 10) mehrere Tugenden an in Absicht ihrer Verschiedenheiten, zum Beyspiel Klugheit, Standhaftigkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, und glaubt, daß sie zwar nicht von einander getrennt werden können, aber doch auch von einander verschieden sind. Nichtsdestoweni-

8) Ohne Zweifel versteht Plutarch hier die Burg, Akropolis, in Athen, wo außer andern Tempeln auch der große und herrliche Minerventempel stand, der Parthenon hieß.

9) Die Epikureer lehrten nämlich, daß die Götter in steter Ruhe leben, und sich um die Weltregierung nicht bekümmern, folglich aller Gottesdienst unnöthig sey.

10) Im Protagoras Th. 3. S. 126. f. 166. ff. der Zweybrück. Ausg.

ger sagt er, wenn er jede derselben definirt, Standhaftigkeit sey Klugheit in Ausführung Geschäfte, die Gerechtigkeit aber, Klugheit der Vertheilung, gleich als wenn es nur einzige Tugend gäbe, die nach Verschieden der Dinge, mit denen sie zu thun hat, versc dene Verhältnisse bekömmt. Hierin aber wi spricht sich nicht Zeno allein, sondern auch Ch sippus, indem er zwar den Aristo 11) deßh tadelt, daß er die andern Tugenden zu blo Verhältnissen einer einzigen Tugend machte, a jenen Definitionen des Zeno Beyfall gi Kleanthes behauptet in seinen physikalisc Untersuchungen, 12) Anstrengung sey ein Sch des Feuers, und wenn sie hinreichend ist, Obliegenheiten zu erfüllen, werde sie Kraft Stärke genannt. Sodann sagt er weiter: „W „diese Kraft und Stärke mit schönen, herrlic „Dingen, bey welchen man an sich halten m „zu thun hat, heißt sie Enthaltsamkeit; „solchen, die man ertragen muß, Standhaf „keit; ist sie mit dem Werthe der Dinge besch „tiget, wird sie Gerechtigkeit, mit Dingen,

„

11) Er war von Chius gebürtig, ein Schüler des no und führte den Beynamen Siren. S. Di Laert. B. 7. K. 2.

12) ὑπομνημάτων φυσικῶν. Diogenes La B. 7. K. 5, 6. hat unter den übrigen Werken Kleanthes dieses nicht mit angeführt.

„eine Wahl oder Verabscheuung erfordern, Mäs-
„sigkeit genannt.“

Zeno pflegte den bekannten Spruch:

Eher richte du nicht, bis du beyde Theile gehört hast — 13)

mit folgendem Schlusse zu widerlegen: „Entwe-
„der hat der, der zuerst redete, schon den Be-
„weis geführt — in dem Falle braucht man
„nicht den zweyten zu hören, weil die Unterſu-
„chung nun geendiget ist — oder er hat ihn nicht
„geführt, das ist so viel, als wenn er nicht vor
„Gericht erschienen wäre, oder vor demselben ein
„unnützes Geschwätze gehalten hätte. Er mag
„also die Sache bewiesen haben oder nicht, so
„braucht man die Rede des zweyten nicht anzu-
„hören.“ Aber ungeachtet dieses von ihm aufge-
gebenen Schlusses schrieb er gegen Plato's Re-
publik, löste die verfänglichen Schlüsse der So-
phisten auf, und ermahnte seine Schüler, sich ja
auf die Dialektik, als eine Kunst, die uns hierzu
geschickt macht, zu legen. Nun hat aber Plato

13) Cicero spielt auf diesen Vers an in den Briefen an Atticus, B. 7, 18. und sagt, daß man ihn fälschlich dem Hesiodus zugeschrieben habe. Er ist in das dem Phokylides zugeschriebene Lehrgedicht, V. 84, eingerückt worden, muß aber weit älter seyn, als der Verfasser desselben, da schon Aristophanes in den Wespen V. 725. seiner gedenkt.

die in den Büchern von der Republik abgehandelten Materien entweder bewiesen, oder sie nicht bewiesen; folglich war es in beyden Fällen unnöthig, dagegen zu schreiben, und man muß dies als ein ganz überflüßiges und unnützes Unternehmen ansehen. Ein gleiches gilt auch von den Trugschlüssen der Sophisten.

Chrysippus will, daß junge Leute zuerst die Logik, dann die Moral, hernach die Physik hören, und in dieser zuletzt mit der Lehre von den Göttern bekannt gemacht werden sollen. Es mag genug seyn, unter den vielen Stellen, worin er dieß sagt, nur diese einzige aus dem vierten Buche von den Lebensarten hierher zu setzen: „Fürs erste glaube ich den richtigen Grundsätzen „der Alten zu Folge, daß es drey Arten von „philosophischen Betrachtungen giebt, nämlich die „logischen, die moralischen, und die physischen; daß „unter diesen die logischen immer die erste Stelle „haben, dann die moralischen und auf diese die „physischen folgen, in der Physik aber die Lehre „von den Göttern zuletzt kommen muß. Deßwegen hat man auch den Unterricht in derselben „Einweyhung 14) genannt.“ Gleichwohl läßt er eben diese Lehre von den Göttern, die er zuletz

14) Τελετας, Xylander und Ampot nehmen di Wort in der andern Bedeutung für Ende, daß Theologie das Ende im philosophischen Cursus

geſtellt wiſſen will, vorausgehen, und trägt ſie eher als alle moraliſche Unterſuchungen vor. Denn von Endurſachen, von Gerechtigkeit, vom Guten und Böſen, von Ehr und Erziehung, von Geſetz und Staatsverwaltung ſagt er, wie der Augenſchein lehrt, nicht das geringſte, außer daß er gleich im Anfange der Schrift, ſo wie den Volksdekreten von ihren Verfaſſern die Worte: Zu gutem Glücke, vorgeſetzt werden, des Jupiters, des Verhängniſſes, der Vorſehung und des Satzes, daß die einzige, begränzte Welt durch eine einzige Kraft erhalten werde, gedenkt, lauter Dinge, von denen man ſich nicht überzeugen kann, wenn man nicht ſchon tief in die Lehren der Phyſik eingedrungen iſt.

Man höre, was er hierüber im dritten Buche von den Göttern ſagt: „Es läßt ſich kein anderes „Prinzip, kein anderer Urſprung der Gerechtig„keit ausfindig machen, als der vom Jupiter „und der gemeinen Natur. Denn von daher „müſſen alle dergleichen Dinge ihren Urſprung „haben, wenn wir vom Guten und Böſen etwas „ſagen wollen.“ Ferner in den phyſiſchen Sätzen:

zen:

Ich ſollte aber glauben, daß Einweyhung, ſich beſſer-hieher ſchicke, weil nicht jeder zu dieſem Unterricht zugelaſſen wurde, ſondern nur diejenigen, die ſich ſchon eine gehörige Kenntniß in den übrigen Theilen der Philoſophie erworben hatten.

zen: „Man kann auf keinem andern und schickli„cheren Wege auf die Lehre vom Guten und „Bösen, auf Tugend und Glückseligkeit kommen, „als von der gemeinen Natur und der Regierung „der Welt.“ Und weiter hin: „Hiermit muß die „Lehre vom Guten und Bösen verbunden werden, „weil es von diesen kein besseres Prinzip, keine „schicklichere Beziehung giebt, und die Physik „blos zu dem Ende gebraucht wird, um den Un„terschied zwischen dem Guten und Bösen kennen „zu lernen.“ Nach Chrysippus Meynung kömmt also die Physik zugleich vor und nach der Moral zu stehen, oder, um die Wahrheit zu sagen, es ist eine ganz unerklärbare Verdrehung der Ordnung, daß die Wissenschaft zuletzt gestellt werden soll, ohne welche man doch von den erstern nicht das geringste begreifen kann, und der Widerspruch fällt sogleich in die Augen, wenn er die Physik zum Prinzip der Lehre vom Guten und Bösen macht, und doch verlangt, daß sie nicht vor, sondern nach dieser vorgetragen werden soll.

Wollte jemand hier einwenden, Chrysippus habe in dem Buche über den Gebrauch der Vernunft gesagt, wer die Logik zuerst studiert, dürfe die andern Theile der Philosophie nicht ganz liegen lassen, sondern müsse auch diese so viel möglich mit zu fassen suchen; so hat das zwar seine Richtigkeit, aber jene Beschuldigung wird dadurch noch mehr bekräftiget. Denn er ist ja offenbar mit

sich

ſich ſelbſt im Streite, da er bald haben will, man ſolle die Lehre von Gott zuletzt vornehmen, als welche auch deßhalb Einweyhung genannt werde, bald wieder ſie zuerſt mitgelernt wiſſen will. So iſt es ja ganz um die Ordnung geſchehen, wenn man alles untereinander lernen ſoll. Und was noch mehr iſt, erſt macht er die Lehre von den Göttern zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen, und verlangt doch, daß man das Studium der Moral nicht von jener anfangen, ſondern, während man dieſe erlernt, jene ſo viel möglich mitnehmen, und dann wieder von der Moral zu der Theologie übergehen ſoll, ohne welche wie er ſagt, die Moral weder Prinzip noch Zugang hat.

Das Disputiren mit Gegnern will er zwar nicht geradezu verwerfen, räth aber, große Behutſamkeit dabey zu gebrauchen, ſo wie vor Gerichten, daß man nicht die eine Meynung begünſtiget, ſondern, was auf beyden Seiten wahrſcheinlich iſt, auseinander ſetzt. „Denjenigen „Philoſophen, ſagt er, welche die Zurückhaltung „des Beyfalls gut heißen, 15) kömmt es freylich „zu,

15) Im Griechiſchen εποχη, was Cicero, an verſchiedenen Stellen retentio aſſenſus nennt. Dieſe war den Pyrrhoniſten oder Skeptikern eigen, und beſtand darin, „weder zu behaupten, die Wahrheit „laſſe ſich finden, noch ſie laſſe ſich nicht finden; „wie-

„zu, dieses zu thun, und das ist zu ihrem Zwec
„sehr dienlich. Wer aber eine Wissenschaft bea
„beitet, die uns zu einer festen und sichern Rich
„schnur des Lebens dienen soll, muß die Grund
„lehren derselben, nicht die Gegenmeynunge
„vortragen, und die angenommenen Sätze in g
„höriger Ordnung vom Anfange bis zu Ende au
„führen. Dabey wird sich denn manche Gelegen
„heit finden, der Meynungen der Gegner z
„erwähnen, und wie in Gerichten geschieht, da
„Wahrscheinliche derselben zu prüfen." Die
sind seine eigenen Worte. Wie ungereimt es ist
daß Philosophen die Gegenmeynungen anführe
sollen, nicht mit deren Vertheidigung 16), son
dern nur um sie, nach Art der Sachwalter
ganz kurz abzufertigen, gleich als wenn sie blo
des Sieges wegen, nicht zur Entdeckung de
Wahrheit stritten, das ist schon an einem ander
Orte gegen ihn gerügt worden. Daß er abe
selbst nicht blos in seinen Schriften über die Logik
son

„zwischen beyden vielmehr den Mittelplatz einzuneh
„men, vermöge dessen die Hoffnung des Frieden
„nicht ganz abgeschnitten wird, sondern völlig dahin
„gestellt bleibt, ob sie könne gefunden werden, ode
„nicht." S. H. Tiedemanns Geist der speku
lat. Philosophie Th. 2. S. 336.

16) Ου μετα συναγωγιας, nicht in ihrer ganzen
Stärke, mit allen dazu gehörigen Gründen.

ſondern auch an vielen andern Orten die den von ihm angenommenen Meynungen entgegenſtehenden Gründe in ihrer ganzen Stärke und mit ſo viel Eifer vorgetragen hat, daß es nicht eines jeden Sache iſt, ſeine wahre Meynung aufzufinden, dieß räumen ſelbſt diejenigen ein, welche die Stärke des Mannes im Diſputiren bewundern und ſagen dabey, Karneades 17) bringe nichts eigenes vor, ſondern habe nur die von Chryſippus gebrauchten Beweisgründe gegen ihn umgekehret, um ſeine Lehrſätze zu beſtreiten und ihm deswegen oft zugerufen:

Trauteſter Mann, dich tödtet dein Muth noch! — 18)

weil er ſelbſt denen, die ſeine Lehrſätze angreifen und widerlegen wollten, die größten Blößen gab.

Auf die Schriften, die Chryſippus gegen die Gewohnheit herausgegeben hat, ſind die Stoiker äußerſt ſtolz und prahlen damit ſo ſehr, daß ſie ſagen, alle Schriften der Akademiker zuſammengenommen verdienten nicht mit dem verglichen zu werden, was Chryſippus über die Unſicherheit der

17) Dieſer Karneades, ein Akademiker von ungemeiner Scharfſichtigkeit, Gegenwart des Geiſtes, und Fertigkeit in philoſophiſchen Kämpfen, war der fürchterliche Gegner des Chryſippus. S. H. Tiedemans Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 572. ff.

18) Im 6ten B. der Iliade, V. 407.

der Empfindungen gesagt habe. 19) Dieß ist immer ein Beweis entweder von der Unwissenheit oder von der blinden Eigenliebe derer, die so etwas sagen; so viel aber ist gewiß, daß Chrysippus, als er die Gewohnheit und die Empfindungen wieder vertheidigen wollte, sich gleichsam an Schwäche selbst übertraf, und sein letzteres Werk viel kraftloser ausfiel, als das erstere; daß er folglich mit sich selbst im Streite war, indem er immer verlangte, man solle die Gegenmeynungen nicht mit Vertheidigung, sondern mit Beweisen von ihrer Falschheit vortragen, dennoch aber seine eigenen Meynungen nachdrücklicher bestritt als vertheidigte, und ob er gleich Andere warnte sich vor den Gegengründen in Acht zu nehmen, die gar leicht den Beyfall 20) an sich ziehen könnten.

19) Sowohl die Pyrrhonisten, als die Philosophen von der mittlern Akademie, Arkesilaus und Karneades richteten sich nach Sensationen, oder Phänomenen, Gesetzen und Gewohnheiten. Gegen diese stritt Chrysippus, und suchte in einem aus sechs Büchern bestehenden Werke κατα συνηθειας, das an Metrodor gerichtet war, deren Unsicherheit zu beweisen.

20) Im Griechischen Καταληψις, comprehensio, perceptio, ein Terminus aus der stoischen Philosophie, gleichsam Begreifung, wenn die Seele einen begreiflichen Gedanken deutlich gefaßt und ihm Beyfall gegeben hat.

ken, doch nun selbst die Gründe, die den Beyfall vernichten, mit größerem Fleiße zusammenstellte, als die, welche ihn bestärken. Daß er aber sich selbst davor fürchtet, giebt er deutlich im vierten Buche von den Lebensarten zu verstehen, wo er sagt: „Die Meynungen der Gegner darf man „nicht so geradezu darstellen, noch die Wahr„scheinlichkeit ihrer Gründe bestreiten, sondern „man muß hierinn behutsam zu Werke gehen, „damit nicht die Zuhörer davon eingenommen „werden, und uns ihren Beyfall versagen, da „sie die Widerlegung derselben nicht vollständig „hören, und von der Sache nur eine schwache „Vorstellung erhalten, die sich leicht wieder ver„drängen läßt. Denn selbst die, welche der Ge„wohnheit nach sinnliche und andere von Empfin„dungen abhangenden Dinge begreifen, lassen „dieselben leicht wieder fahren, wenn sie durch „die Streitfragen der Megariker und mehrere „andere noch stärkere irre geführt werden.“

Ich möchte doch nun gern die Stoiker fragen, ob sie die Streitfragen der Megariker für stärker und kräftiger halten, als diejenigen, welche Chrysippus wider die Gewohnheit in sechs Büchern niedergeschrieben hat? Vielleicht aber kann man dieß vom Chrysippus selbst erfahren. Man höre, was er von dem Grunde der Megariker in dem Buche vom Gebrauche der Vernunft sagt: „Eben so ist es auch mit der Schlußart des

die in den Büchern von der Republik abgehand
ten Materien entweder bewiesen, oder sie ni
bewiesen; folglich war es in beyden Fällen u
nöthig, dagegen zu schreiben, und man muß di
als ein ganz überflüßiges und unnützes Unt
nehmen ansehen. Ein gleiches gilt auch von d
Trugschlüssen der Sophisten.

Chrysippus will, daß junge Leute zuerst
Logik, dann die Moral, hernach die Physik l
ren, und in dieser zuletzt mit der Lehre von d
Göttern bekannt gemacht werden sollen. Es m
genug seyn, unter den vielen Stellen, worin
dieß sagt, nur diese einzige aus dem viert
Buche von den Lebensarten hierher zu setze
„Fürs erste glaube ich den richtigen Grundsätz
„der Alten zu Folge, daß es drey Arten v
„philosophischen Betrachtungen giebt, nämlich
„logischen, die moralischen, und die physischen; d
„unter diesen die logischen immer die erste Ste
„haben, dann die moralischen und auf diese
„physischen folgen, in der Physik aber die Le
„von den Göttern zuletzt kommen muß. Deßw
„gen hat man auch den Unterricht in derselbe
„Einweyhung 14) genannt.“ Gleichwohl läß
er eben diese Lehre von den Göttern, die er zuletz
ge

14) Τελεται, Xylander und Amyot nehmen dies
Wort in der andern Bedeutung für Ende, daß die
Theologie das Ende im philosophischen Cursus sey.

Ja

geſtellt wiſſen will, vorausgehen, und trägt ſie eher als alle moraliſche Unterſuchungen vor. Denn von Urſachen, von Gerechtigkeit, vom Guten und Böſen, von Ehr und Erziehung, von Geſetz und Staatsverwaltung ſagt er, wie der Augenſchein lehrt, nicht das geringſte, außer daß er gleich im Anfange der Schrift, ſo wie den Volksdekreten von ihren Verfaſſern die Worte: Zu gutem Glücke, vorgeſetzt werden, des Jupiters, des Verhängniſſes, der Vorſehung und des Satzes, daß die einzige, begränzte Welt durch eine einzige Kraft erhalten werde, gedenkt, lauter Dinge, von denen man ſich nicht überzeugen kann, wenn man nicht ſchon tief in die Lehren der Phyſik eingedrungen iſt.

Man höre, was er hierüber im dritten Buche von den Göttern ſagt: „Es läßt ſich kein anderes „Prinzip, kein anderer Urſprung der Gerechtig„keit ausfindig machen, als der vom Jupiter „und der gemeinen Natur. Denn von daher „müſſen alle, dergleichen Dinge ihren Urſprung „haben, wenn wir vom Guten und Böſen etwas „ſagen wollen.“ Ferner in den phyſiſchen Sätzen:

zen:

Ich ſollte aber glauben, daß Einweyhung, ſich beſſer hieher ſchicke, weil nicht jeder zu dieſem Unterricht zugelaſſen wurde, ſondern nur diejenigen, die ſich ſchon eine gehörige Kenntniß in den übrigen Theilen der Philoſophie erworben hatten.

zen: „Man kann auf keinem andern und ſchickli„cheren Wege auf die Lehre vom Guten und „Böſen, auf Tugend und Glückſeligkeit kommen, „als von der gemeinen Natur und der Regierung „der Welt.“ Und weiter hin: „Hiermit muß die „Lehre vom Guten und Böſen verbunden werden, „weil es von dieſen kein beſſeres Prinzip, keine „ſchicklichere Beziehung giebt, und die Phyſik „blos zu dem Ende gebraucht wird, um den Un„terſchied zwiſchen dem Guten und Böſen kennen „zu lernen.“ Nach **Chryſippus** Meynung kömmt alſo die Phyſik zugleich vor und nach der Moral zu ſtehen, oder, um die Wahrheit zu ſagen, es iſt eine ganz unerklärbare Verdrehung der Ordnung, daß die Wiſſenſchaft zuletzt geſtellt werden ſoll, ohne welche man doch von den erſtern nicht das geringſte begreifen kann, und der Widerſpruch fällt ſogleich in die Augen, wenn er die Phyſik zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen macht, und doch verlangt, daß ſie nicht vor, ſondern nach dieſer vorgetragen werden ſoll.

Wollte jemand hier einwenden, **Chryſippus** habe in dem Buche über den Gebrauch der Vernunft geſagt, wer die Logik zuerſt ſtudiert, dürfe die andern Theile der Philoſophie nicht ganz liegen laſſen, ſondern müſſe auch dieſe ſo viel möglich mit zu faſſen ſuchen; ſo hat das zwar ſeine Richtigkeit, aber jene Beſchuldigung wird dadurch noch mehr bekräftiget. Denn er iſt ja offenbar mit

ſich

ſich ſelbſt im Streite, da er bald haben will, man ſolle die Lehre von Gott zuletzt vornehmen, als welche auch deßhalb Einweyhung genannt werde, bald wieder ſie zuerſt mitgelernt wiſſen will. So iſt es ja ganz um die Ordnung geſchehen, wenn man alles untereinander lernen ſoll. Und was noch mehr iſt, erſt macht er die Lehre von den Göttern zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen, und verlangt doch, daß man das Studium der Moral nicht von jener anfangen, ſondern, während man dieſe erlernt, jene ſo viel möglich mitnehmen, und dann wieder von der Moral zu der Theologie übergehen ſoll, ohne welche wie er ſagt, die Moral weder Prinzip noch Zugang hat.

Das Disputiren mit Gegnern will er zwar nicht geradezu verwerfen, räth aber, große Behutſamkeit dabey zu gebrauchen, ſo wie vor Gerichten, daß man nicht die eine Meynung begünſtiget, ſondern, was auf beyden Seiten wahrſcheinlich iſt, auseinander ſetzt. „Denjenigen „Philoſophen, ſagt er, welche die Zurückhaltung „des Beyfalls gut heißen, 15) kömmt es freylich „zu,

15) Im Griechiſchen εποχη, was Cicero, an verſchiedenen Stellen retentio aſſenſus nennt. Dieſe war den Pyrrhoniſten oder Skeptikern eigen, und beſtand darin, „weder zu behaupten, die Wahrheit „laſſe ſich finden, noch ſie laſſe ſich nicht finden; „wi-

„zu, dieses zu thun, und das ist zu ihrem Zwecke „sehr dienlich. Wer aber eine Wissenschaft bear„beitet, die uns zu einer festen und sichern Richt„schnur des Lebens dienen soll, muß die Grund„lehren derselben, nicht die Gegenmeynungen „vortragen, und die angenommenen Sätze in ge„höriger Ordnung vom Anfange bis zu Ende auf„führen. Dabey wird sich denn manche Gelegen„heit finden, der Meynungen der Gegner zu „erwähnen, und wie in Gerichten geschieht, das „Wahrscheinliche derselben zu prüfen.“ Dieß sind seine eigenen Worte. Wie ungereimt es ist, daß Philosophen die Gegenmeynungen anführen sollen, nicht mit deren Vertheidigung 16), sondern nur um sie, nach Art der Sachwalter, ganz kurz abzufertigen, gleich als wenn sie blos des Sieges wegen, nicht zur Entdeckung der Wahrheit stritten, das ist schon an einem andern Orte gegen ihn gerügt worden. Daß er aber selbst nicht blos in seinen Schriften über die Logik, son-

„zwischen beyden vielmehr den Mittelplatz einzuneh„men, vermöge dessen die Hoffnung des Friedens „nicht ganz abgeschnitten wird, sondern völlig dahin„gestellt bleibt, ob sie könne gefunden werden, oder „nicht.“ G. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 336.

16) Ου μετα συναγωγιας, nicht in ihrer ganzen Stärke, mit allen dazu gehörigen Gründen.

ſondern auch an vielen andern Orten die den von ihm angenommenen Meynungen entgegenſtehenden Gründe in ihrer ganzen Stärke und mit ſo viel Eifer vorgetragen hat, daß es nicht eines jeden Sache iſt, ſeine wahre Meynung aufzufinden, dieß räumen ſelbſt diejenigen ein, welche die Stärke des Mannes im Diſputiren bewundern und ſagen dabey, Karneades 17) bringe nichts eigenes vor, ſondern habe nur die von Chryſippus gebrauchten Beweisgründe gegen ihn umgekehret, um ſeine Lehrſätze zu beſtreiten und ihm deswegen oft zugerufen:

Trauteſter Mann, dich tödtet dein Muth noch! — 18)

weil er ſelbſt denen, die ſeine Lehrſätze angreifen und widerlegen wollten, die größten Blößen gab.

Auf die Schriften, die Chryſippus gegen die Gewohnheit herausgegeben hat, ſind die Stoiker äußerſt ſtolz und prahlen damit ſo ſehr, daß ſie ſagen, alle Schriften der Akademiker zuſammengenommen verdienten nicht mit dem verglichen zu werden, was Chryſippus über die Unſicherheit der

17) Dieſer Karneades, ein Akademiker von ungemeiner Scharfſichtigkeit, Gegenwart des Geiſtes, und Fertigkeit in philoſophiſchen Kämpfen, war der fürchterliche Gegner des Chryſippus. S. H. Tiedemans Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 572. ff.

18) Im 6ten B. der Iliade, V. 407.

der Empfindungen gesagt habe. 19) Dieß ist immer ein Beweis entweder von der Unwissenheit oder von der blinden Eigenliebe derer, die so etwas sagen; so viel aber ist gewiß, daß Chrysippus, als er die Gewohnheit und die Empfindungen wieder vertheidigen wollte, sich gleichsam an Schwäche selbst übertraf, und sein letzteres Werk viel kraftloser ausfiel, als das erstere; daß er folglich mit sich selbst im Streite war, indem er immer verlangte, man solle die Gegenmeynungen nicht mit Vertheidigung, sondern mit Beweisen von ihrer Falschheit vortragen, dennoch aber seine eigenen Meynungen nachdrücklicher bestritt als vertheidigte, und ob er gleich Andere warnte, sich vor den Gegengründen in Acht zu nehmen, die gar leicht den Beyfall 20) an sich ziehen könnten,

19) Sowohl die Pyrrhonisten, als die Philosophen von der mittlern Akademie, Arkesilaus und Karneades richteten sich nach Sensationen, oder Phänomenen, Gesetzen und Gewohnheiten. Gegen diese stritt Chrysippus, und suchte in einem aus sechs Büchern bestehenden Werke κατα συνηθειαν das an Metrodor gerichtet war, deren Unsichtbarkeit zu beweisen.

20) Im Griechischen Καταληψις, comprehensio, Perception, ein Terminus aus der stoischen Philosophie gleichsam Begreifung, wenn die Seele einen begreiflichen Gedanken deutlich gefaßt und ihm Beyfall gegeben hat.

ken, doch nun selbst die Gründe, die den Beyfall vernichten, mit größerem Fleiße zusammenstellte, als die, welche ihn bestärken. Daß er aber sich selbst davor fürchtet, giebt er deutlich im vierten Buche von den Lebensarten zu verstehen, wo er sagt: „Die Meynungen der Gegner darf man „nicht so geradezu darstellen, noch die Wahr„scheinlichkeit ihrer Gründe bestreiten, sondern „man muß hierinn behutsam zu Werke gehen, „damit nicht die Zuhörer davon eingenommen „werden, und uns ihren Beyfall versagen, da „sie die Widerlegung derselben nicht vollständig „hören, und von der Sache nur eine schwache „Vorstellung erhalten, die sich leicht wieder ver„drängen läßt. Denn selbst die, welche der Ge„wohnheit nach sinnliche und andere von Empfin„dungen abhangenden Dinge begreifen, lassen „dieselben leicht wieder fahren, wenn sie durch „die Streitfragen der Megariker und mehrere „andere noch stärkere irre geführt werden.“

Ich möchte doch nun gern die Stoiker fragen, ob sie die Streitfragen der Megariker für stärker und kräftiger halten, als diejenigen, welche Chrysippus wider die Gewohnheit in sechs Büchern niedergeschrieben hat? Vielleicht aber kann man dieß vom Chrysippus selbst erfahren. Man höre, was er von dem Grunde der Megariker in dem Buche vom Gebrauche der Vernunft sagt: „Eben so ist es auch mit der Schlußart des

„Stilpo und Menedemus 21) gegangen. Beyde „ſtanden ſonſt ihrer Weisheit wegen in großem „Rufe: demungeachtet ſind ihre Schlüſſe gegen„wärtig zum Schimpfe geworden, weil ſie theils „zu plump, theils offenbar ſophiſtiſch waren.“ Aber, trauter Mann, dieſe Schlüſſe, die du ſo verlachſt, die du für eine Schande ihrer Urheber ausgiebſt, weil ihre Untrüglichkeit ſogleich in die Augen fällt, dieſe ſind es eben, von denen du befürchteſt, ſie möchten einen oder den andern von der Annehmung der deinigen abhalten. Du ſelbſt, der du ſo viele Bücher gegen die Gewohnheit geſchrieben und dieſen alles, was du nur erfinden konnteſt, beygefügt haſt, um wo möglich den Arkeſilaus zu beſiegen, dachteſt du denn keinen von deinen Leſern in Zweifel und Verwirrung zu ſetzen? Denn Chryſipp ſtreitet nicht mit nackten Beweisgründen gegen die Gewohnheit, ſondern geräth oft wie bey gerichtlichen Prozeſſen in die heftigſten Leidenſchaften, daß er ſogar mit Dummköpfen,

21) Die megariſche oder eriſtiſche Schule war von dem Megarer Eukleides, Sokrates Schüler, geſtiftet worden. Der berühmteſte Philoſoph dieſer Schule war Stilpo, deſſen vorzüglichſte Meynungen und Lehrſätze von H. Tiedemann Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 411. angegeben werden. Menedemus von Eretria war Stilpo Schüler, und von ihm bekam dieſe Sch den Namen der eretriſchen.

köpfen, albernen Possen und andern solchen Ausdrücken um sich wirft.

Damit nun gegen den Vorwurf des Widerspruchs gar nichts mehr einzuwenden seyn möchte, sagt er noch in den physischen Sätzen: „Es „geht aber auch an, daß diejenigen, die etwas „völlig begreifen, sich an die entgegengesetzte „Meynung wagen, und versuchen, in wie fern „sie sich etwa vertheidigen läßt. Ja zuweilen „kann man, ohne die eine oder die andere zu „begreifen, gar wohl über beyde disputiren." Desgleichen wenn er in dem Buche von dem Gebrauche der Vernunft sagt, daß man die Stärke der Vernunft so wenig als die Waffen gegen Dinge brauchen müsse, die sich nicht dazu schicken, setzt er folgendes hinzu: „Denn zur Auffindung „der Wahrheit und was damit in Verwandtschaft „steht, muß man sie wohl gebrauchen, aber nicht „zu den Meynungen der Gegner, wiewohl viele „dieses thun." Unter den vielen versteht er ohne Zweifel diejenigen, die den Beyfall zurückhalten. 22) Allein diese begreifen weder das eine noch das andere, und streiten sowohl für als wider eine Meynung, weil sie glauben, daß wenn ja etwas begriffen werden kann, die Wahrheit sich auf diese Art, wo nicht allein, doch gewiß am besten und

22) D. i. die Pyrrhonisten und die Philosophen der mittlern Akademie.

leichtesten wird begreifen lassen. Aber du, guter Mann, der du jene anklagst, und doch selbst das Gegentheil von dem schreibst, was du von der Gewohnheit begriffen hast, ja auch andere ermahnst, dieses nur mit Vertheidigung zu thun, du gestehst dadurch, daß du die Stärke deiner Vernunft und Beredtsamkeit zu unnützen und sogar schädlichen Dingen brauchst, und aus eitler Ehrsucht wie ein unbesonnener Jüngling handelst.

Das gute Werk 23), sagen die Stoiker, ist Gebot des Gesetzes, die Sünde aber Verbot des Gesetzes. Daher verbietet das Gesetz den Bösen vieles, gebietet ihnen aber nichts, weil sie nichts Gutes und Vollkommenes leisten können. Allein wer weiß nicht, daß es dem, der nichts Gutes thun kann, unmöglich ist, nicht zu sündigen? Sie lassen also das Gesetz mit sich selbst streiten, da es befiehlt, was sie zu thun unvermögend sind, und verbietet, dessen sie sich nicht enthalten können. Denn ein Mensch, der nicht enthaltsam seyn kann, muß nothwendig ausschweifen, und wer nicht verständig handeln kann, muß nothwendig thöricht handeln. Sie sagen auch selbst, daß,

23) Im Griechischen κατορθωμα. Die Stoiker nahmen nämlich zweyerley Pflichten an, vollkommene oder rechte, und gemeine. Jene hießen κατορθωματα, diese καθηκοντα.

daß, wer etwas verbiete, etwas anders ſage, etwas anders verbiete, und wieder etwas anders gebiete. Wer zum Beyſpiel ſagt: Du ſollſt nicht ſtehlen, der ſage erſt dieß ſelbſt, du ſollſt nicht ſtehlen, und dann verbiete er zu ſtehlen, (aber er gebiete dabey nichts). 24) Alſo wird das Geſetz den Böſen auch nichts verbieten, wenn es ihnen nichts gebieten kann. Der Arzt, ſagen ſie, gebietet ſeinem Schüler zu ſchneiden und zu brennen, wie er angewieſen worden, ſchicklich und mäßig; der Tonkünſtler gebietet ſeinem Lehrling zu ſpielen und zu ſingen, wie er ihn gelehrt hat, taktmäßig und harmoniſch. Daher ſtrafen ſie diejenigen, die das ſchlecht und ungeſchickt verrichten; denn es wurde ihnen ja geboten, es recht zu machen, und ſie haben es unrecht gemacht. Wenn alſo auch der Weiſe ſeinem Diener gebietet, etwas zu thun oder zu ſagen, und falls dieſer es nicht gehörig und ſchicklich verrichtet, ihn beſtraft, ſo iſt es offenbar, daß er ihm eine vollkommene, nicht eine mittlere Pflicht gebietet. Und wenn nun die Weiſen den Thoren und Laſterhaften mittlere Pflichten gebieten, was hindert es, daß nicht auch die Gebote der Geſetze von gleicher Art ſeyn können? Ueberdieß iſt ja

24) Die eingeſchloßnen Worte ſtehen nicht im Texte ſondern ich habe ſie nach einer wahrſcheinlichen Conjectur von Reiſke hinzugeſetzt.

das Bestreben 25), wie Chrysippus selbst in der Abhandlung über das Gesetz sagt, nichts anders als ein Grund des Menschen, der ihm gebietet etwas zu thun. Folglich muß das Entfernen ein verbietender Grund seyn, und die Verabscheuung ebenfalls ihren guten Grund haben. Vorsicht ist demnach ein Grund, der dem Weisen etwas verbietet; denn vorsichtig seyn ist nur den Weisen, nicht den Thoren und Lasterhaften eigen. Wenn nun der Grund des Weisen etwas anders ist, und das Gesetze auch etwas anders, so ist die Vorsicht, welche die Weisen haben, ein Grund, der mit dem Gesetze streitet. Ist hingegen das Gesetz nichts anders als der Grund des Weisen, so haben wir ein Gesetz gefunden, welches dem Weisen verbietet, das zu thun, wovor er sich in Acht nimmt.

Chrysippus sagt, den Lasterhaften sey gar nichts nützlich und keiner von ihnen brauche oder bedürfe etwas. Nachdem er dieß im ersten Buch von den guten Werken behauptet hat, sagt er wieder, auch die Dankbarkeit und Gefälligkeit höre zu den mittlern Dingen, deren keins, sie meynen, nützlich ist. Ja er sagt ferner,

25) Bestreben und Entfernen sind Kunstwörter aus der stoischen Schule, im Griechischen ὀρεκτικὸν καὶ ἀφορμητικὸν. S. H. Tiedemanns Geist der spekulativen Philosophie. Th. 2. S. 519.

dem Thoren nichts eigen und angemessen sey, in folgender Stelle: „Dem zu Folge ist dem „Weisen nichts fremd, dem Thoren hingegen „nichts eigen, weil das eine gut, das andere böse „ist.“ Warum sagt er nun aber in jeder physikalischen, sogar in jeder moralischen Abhandlung bis zum Ekel, daß wir gleich von der Geburt an uns selbst, unsern Theilen und unsern Kindern angeeignet sind? Ja im ersten Buche von der Gerechtigkeit behauptet er, daß auch die Thiere ihren Jungen, so weit es das Bedürfniß derselben erfordert, angeeignet sind, nur die Fische ausgenommen, deren Brut für sich selbst heranwächst. Allein Aneignung findet bey denen, die nichts eigenes haben, so wenig statt, als Empfindung bey denen, für die nichts empfindbar ist. Denn Aneignung scheint nichts anders zu seyn, als Empfindnng und Ergreifung desjenigen, was uns eigen ist.

Eine Meynung, die aus ihren Hauptgrundsätzen folgt, und der Chrysippus selbst, ungeachtet er viel dagegen geschrieben hat, offenbar beytritt, ist diese, daß kein Laster, keine Sünde, und auf der andern Seite auch keine Tugend, kein gutes Werk vor dem andern einen Vorzug habe. So sagt er im dritten Buche von der Natur: „So wie Jupiter auf sich selbst und sein „Leben stolz seyn und groß thun, ja wenn man so „sagen darf, den Nacken emportragen, und in

„hohem Tone sprechen kann, weil sein Leben dem „hohen Tone entspricht, eben so ist dieß auch „allen Guten vergönnt, vor denen Jupiter nicht „das geringste voraus hat.“ Und doch sagt er selbst wieder im dritten Buche von der Gerechtigkeit, daß die, welche das Vergnügen zu einem Zwecke machen, die Gerechtigkeit ganz aufheben, diejenigen aber nicht, welche es für ein bloßes Gut halten. Die Stelle selbst lautet so: „Vielleicht können wir, wenn dem Vergnügen nur „ein Gut, nicht aber ein Zweck zugestanden wird, „indem auch das Schöne unter diejenigen Dinge „gehört, die an und für sich wünschenswerth „sind, die Gerechtigkeit erhalten, da wir an dem „Schönen und Gerechten immer noch ein größeres Gut, als das Vergnügen ist, übrig lassen.“ Allein wenn nur das Schöne gut ist, so fehlt zwar derjenige, der das Vergnügen zu einem Gute macht, aber er fehlt weniger als der, der es gar zu einem Zwecke macht. Denn dieser hebt die Gerechtigkeit auf, jener aber erhält sie, und nach des erstern Meynung geht alle Gemeinschaft unter den Menschen verlohren, die der Redlichkeit und Menschenliebe noch einen Platz einräumt.

Daß er in der Abhandlung vom Jupiter der Tugend Wachsthum und Fortschritte zuschreibt, übergehe ich, damit es nicht scheine, als wenn mein Tadel bloß gegen Worte gerichtet wäre; wie

wiewohl Chryſippus auch in dieſer Art den Plato und andere Philoſophen mit vieler Bitterkeit angreift. Wenn er aber verlangt, daß man nicht alles, was nach der Tugend gethan wird, loben ſoll, ſo nimmt er offenbar einen Unterſchied unter den guten Werken an. So ſagt er in der Abhandlung vom Jupiter: „Da die Handlungen „Wirkungen der Tugenden ſind, ſo muß man ſie „auch nur nach dem Verhältniß der Tugenden „loben, von denen ſie hervorgebracht worden. „Wenn zum Beyſpiel Jemand ſeinen Finger beherzt ausſtreckt, oder ſich keuſch eines alten, in „den letzten Zügen liegenden Weibes enthält, oder „einen ohne Widerrede beweiſen hört, daß drey „nicht vier iſt, ſo verräth es doch wohl die äuſſerſte Abgeſchmacktheit, demſelben ſolcher Handlungen wegen Lobſprüche beylegen zu wollen.“ Eine ähnliche Stelle kömmt im dritten Buche von den Göttern vor: „Ueberdieß glaube ich, daß „Lobſprüche auf Handlungen, die ſolchergeſtalt „von der Tugend herrühren, ſehr ſeltſam klingen „müſſen, als ſich eines alten ſterbenden Weibes „zu enthalten, und den Stich einer Fliege 26) „auszuſtehen.“ Welchen andern Ankläger und Tadler ſeiner Meynungen braucht nun Chryſippus

26) Ampot muß in ſeinem Texte ſtatt μυιας geleſen haben μυος, da er ſouris braucht, den Biß einer Maus.

noch zu erwarten? Denn wenn es abgeschmackt ist, dergleichen Handlungen zu loben, so ist es wahrlich noch viel abgeschmackter, jede derselben für ein gutes, großes, ja das größte Werk zu halten. Ist Herzhaftigkeit und Ausdaurung eines Fliegenstichs, Keuschheit und Enthaltung von einem alten Weibe einerley, so liegt auch, meines Erachtens, nichts daran, ob der Tugendhafte, wegen dieser oder wegen jener Handlungen gelobt wird. Hierzu kömmt noch, daß er im zweyten Buche von der Freundschaft, wo er lehrt, daß man Freundschaften nicht gleich um jeder Vergehung willen trennen müsse, sich folgender Worte bedient: „Manche Vergehungen müssen ganz „übersehen werden, einige verdienen eine kleine, „andere eine stärkere Rüge, noch andere ziehen „eine gänzliche Trennung der Freundschaft nach „sich.“ Ja was noch mehr ist, in dem nämlichen Buche sagt er, mit einigen könne man sich mehr, mit andern weniger einlassen; folglich sind einige mehr, andere weniger Freunde, eine Verschiedenheit, die allerdings von großer Ausdehnung ist; da der eine nicht in dem nämlichen Grade wie der andere der Freundschaft, des Zutrauens und dergleichen gewürdiget werden kann. Was thut nun Chrysipp in allen diesen Stellen anders, als daß er auch in solchen Dingen große Verschiedenheiten zuläßt? Ja in dem Buche vom Schönen bedient er sich, um zu beweisen, daß

nu

nur das Schöne gut ist, folgenden Schlusses: „Das Gute ist wünschenswerth, das Wünschens„werthe gefällig, das Gefällige löblich, das Löb„liche aber schön.“ Und dann wieder: „Das „Gute ist erfreulich, das Erfreuliche ehrwürdig, „und das Ehrwürdige schön.“ Aber dieser Schluß widerstreitet jenem. Denn wenn alles Gute löblich ist, so muß auch die keusche Enthaltung von einem alten Weibe löblich seyn. Nun ist aber dieses Gute weder ehrwürdig, noch erfreulich, folglich kann auch nicht jedes Gute ehrwürdig und erfreulich seyn. Und damit fällt denn der ganze Schluß über den Haufen. Denn wie ist es in aller Welt möglich, 27) daß das zwar abgeschmackt seyn soll, andere solcher Handlungen wegen zu loben, aber nicht lächerlich, sich selbst darüber zu freuen und stolz zu seyn?

Auf solche Art verfährt der gute Chrysippus gar vielfältig; am wenigsten aber ist er bey der Widerlegung Anderer gegen Widersprüche und Uneinigkeit mit sich selbst auf der Hut. Zum Beyspiel in der Abhandlung über das Ermuntern, wo er den Plato wegen der Behauptung tadelt, daß

27) Die Worte ἴσως γὰρ δίον τε schicken sich gar nicht zum Vorhergehenden. Reiske verändert daher δίον τε in δίκαιόν. Allein ich sollte glauben, der Stelle wäre besser geholfen, wenn man ἴσως in πως verwandelt, und den ganzen Satz als eine ironische Frage betrachtet.

daß es demjenigen, der nicht gelernt habe
nicht verstehe zu leben, ersprießlich sey ni
leben, erklärt er sich auf folgende Art: „I
„Grundsatz streitet mit sich selbst, und ist r
„weniger als ermunternd. Denn erstlich,
„er zu verstehen giebt, daß es für uns das
„sey, nicht zu leben und uns gewissern
„sterben heißt, so ermuntert er uns ja eh
„allem andern, als zum Philosophiren.
„ohne zu leben kann man nicht philosoph
„und wer lange in Lastern und Unwissenhe
„lebt hat, kann nicht klug und weise wer
Etwas weiter hin sagt er, daß es auch den T
zukomme im Leben zu bleiben, und dann
er also fort: „Fürs erste trägt die Tugend
„sich allein nichts dazu bey, daß wir leben,
„eben so wenig trägt auch das Laster etwas
„daß wir das Leben verlassen müssen.“ S
braucht man keine andern Bücher des Chrysip
nachzuschlagen, um zu beweisen, daß er sich s
inn selbst widerspricht. In eben dieser Sch
führt er bald den Ausspruch des Antisthenes
mit Beyfall an: Schaffe dir Verstand e
einen Strick an — desgleichen die Stelle
Tyrtäus:

Bleib du der Tugend getreu, oder erl
den Tod!

28) Antisthenes von Athen, ein Schüler des
krates, war der Stifter der kynischen und
fermer Weise auch der stoischen Sekte.

Was kann aber dieß anders heißen, als daß der Tod für den Thoren und Lasterhaften heilsamer ist als das Leben? Bald meistert er den Theognis und behauptet, er hätte nicht sagen sollen:

Ach! um die Armuth zu fliehn, mein Kyrnus, stürze dich muthig
Hoch vom Felsengestad' in die Wogen des Meeres — 29)

sondern lieber: Ach! um das Laster zu fliehn, u. s. w. Was scheint er nun wohl anders zu thun, als die nämlichen Lehren und Vorschriften, die er in den Büchern anderer Philosophen ausstreicht, in die seinigen einzutragen, da er es dem Plato verargt, daß er es für ersprießlicher hält, gar nicht zu leben, als in Laster und Unwissenheit zu leben, und dem Theognis räth, daß er sich, um dem Laster zu entgehen, von Felsen ins Meer herabstürzen soll? Denn wenn er den Antisthenes deßwegen lobt, daß er unverständige Leute zum Stricke verweiset, so tadelt er ja sich selbst wegen des Grundsatzes, daß das Laster nichts dazu beytrage, uns vom Leben loszureißen.

In den Büchern von der Gerechtigkeit, die gegen Plato selbst gerichtet sind, greift er gleich anfangs den Grund von den Göttern an, und sagt, Kephalus thue nicht recht, daß er die Men-

29) In Theognis Lehrgedichte, der 177. V. nach der Brunk. Ausg.

Menschen durch Furcht vor den Göttern von der Ungerechtigkeit abschrecke; 30) dieser Grund sey leicht übel zu deuten, er biete sogar viele Wahrscheinlichkeiten für das Gegentheil dar, und bringe die Leute endlich auf den Gedanken, daß es sich mit den Strafen der Götter wohl eben so verhalten möchte, wie mit der Akko und Alphito 31) deren sich die Weiber bedienen, um die Kinder vom Muthwillen und Müßiggang abzuhalten. Nachdem er aber auf solche Art den Plato durchgezogen hat, führt er wieder an andern Orten nicht ohne Beyfall die Stelle des Euripides an:

Es lache wer da will, noch waltet Jupite
Noch giebt es Götter, die auf Menschenele
schauen —

A

30) Vermuthlich ist das 10te B. der Republik gemey wo von den Strafen der Ungerechten geredet wir

31) Akko ist, nach dem Suidas, ein einfält blödsinniges Weib gewesen, die vor den Sr trat, und mit ihrem eigenen Bilde, wie mit ar Personen plauderte, auch um einen Nagel einzu gen, statt des Hammers einen Schwamm brat Die Alphito kömmt nicht weiter vor, scheint nach dieser Stelle ein Popanz gewesen zu seyn, mit man unartigen Kindern drohte, daß sie ko und ihnen das Brod wegnehmen würde. αλφιτα, Mehl, Brod.)

Auf gleiche Weiſe trägt er im erſten Buche von der Gerechtigkeit dieſe Stelle des Heſiodus vor:

Ihnen ſandte vom Himmel Kronion großes Verderben,
Peſt und Hunger zugleich; ſo wurden die Völker vertilget. 32)

Und dieß thun die Götter, wie er ſagt, damit, wenn die Böſen geſtraft werden, andere Menſchen daran ein Beyſpiel nehmen und ſich nicht ſo leicht zu ähnlichen Vergehungen entſchließen ſollen.

Ferner behauptet er in den Büchern von der Gerechtigkeit, daß diejenigen, die das Vergnügen zu einem Gute, nicht zum Zwecke machen, die Gerechtigkeit wohl noch erhalten können. Nachdem er dieß geſagt hat, fährt er alſo fort: „Vielleicht können wir, wenn dem Vergnügen „nur ein Gut, nicht ein Zweck zugeſtanden wird, „indem auch das Schöne unter diejenigen Dinge „gehört, die für ſich ſelbſt wünſchenswerth ſind, „die Gerechtigkeit noch erhalten, da wir an dem „Schönen und Gerechten immer noch ein größeres „Gut, als das Vergnügen iſt, übrig laſſen.“ 33) So ſpricht er in dieſer Stelle von dem Vergnü-

32) In den Werken und Tagen, V. 240. f. Statt des hier ſtehenden επηλασε, ſteht im Heſiodus die Leſart επηγαγε.

33) Eben dieſe Stelle iſt ſchon oben einmal aus Chryſippus angeführt worden.

ghügen. Allein in den Büchern gegen Plato,
wo er diesen deßhalb angreift, daß er auch die
Gesundheit, nicht die Gerechtigkeit allein zu einem
Gute zu machen scheint, sagt er: „Aber so müs-
„sen ja die Großmuth, die Keuschheit, und alle
„übrigen Tugenden aufgehoben werden, wenn
„wir das Vergnügen, die Gesundheit, oder ir
„gend etwas anders, das nicht schön ist, unte
„die Güter rechnen wollen.“ Was sich für de
Plato sagen läßt, ist schon an einem andern Or
ausgeführet worden; hier aber fällt der Wid
spruch sogleich in die Augen, da er bald behau
tet, daß die Gerechtigkeit noch erhalten wer
wenn man das Vergnügen bloß zu einem E
mache, bald wieder diejenigen, die nicht
Schöne allein für gut halten, beschuldiget,
sie alle Tugenden aufheben. Ja um sich
Vertheidigung gegen den Vorwurf des W
spruchs unmöglich zu machen, schreibt er i
Büchern von der Gerechtigkeit gegen Aristo
dieser habe nicht Recht, daß, wenn das V
gen Zweck sey, die Gerechtigkeit, und mi
auch jede der übrigen Tugenden aufgehoben
Die Gerechtigkeit werde zwar durch jene W
aufgehoben, aber nichts hindere die übri
genden noch ferner zu bestehen, die, w
nicht für sich wünschenswerth, doch w
gut und Tugenden seyn werden. Sode
er jede Tugend namentlich an. Doch e

am beſten, die Stelle ſelbſt hieherzuſetzen: „Denn „wenn nach dieſem Grundſatz das Vergnügen „zum Zweck gemacht wird, ſo iſt meines Bedün„kens nicht alles von dieſer Art mit darunter be„griffen. Daher muß man ſagen, daß weder „eine Tugend um ihrer ſelbſt willen zu wählen; „noch ein Laſter zu fliehen iſt, ſondern daß alles „dieß auf den vorliegenden Zweck bezogen werden „muß. Doch hindert ihrer Meynung zu Folge „gar nichts, daß die Herzhaftigkeit, die Klug„heit, die Enthaltſamkeit, die Geduld und andere „ähnliche Tugenden unter die guten Dinge gerech„net werden und die entgegengeſetzten Laſter zu „fliehen ſind.“ Iſt nun wohl jemals einer im Disputiren frecher und unverſchämter geweſen, als Chryſippus, der die zwey größten Philoſophen tadelt, den einen, daß er die Tugend aufhebt, weil er nicht das Schöne allein für gut erklärt, den andern, weil er glaubt, daß, wenn das Vergnügen Zweck wäre, außer der Gerechtigkeit auch jede andere Tugend nicht beſtehen könne. Das iſt doch wahrlich eine unbegreifliche Freyheit im Disputiren, erſt wegen eben der Dinge, die man ſelbſt behauptet, den Ariſtoteles anzugreifen, und dann wieder den Plato zu beſchuldigen, daß er dieſelben aufhebe. Gleichwohl ſagt er in ſeinen Erklärungen über die Gerechtigkeit ausdrücklich, daß jedes gute Werk 34) auch

34) Oder jede vollkommene Pflicht, κατορθωμα.

auch eine gesetzmäßige und gerechte Handlung sey. Nun aber ist das, was durch Enthaltsamkeit, durch Geduld, durch Klugheit, durch Tapferkeit verrichtet wird, ein gutes Werk; folglich muß es doch auch eine gerechte Handlung seyn. Warum räumt er also denen, welchen er Klugheit, Tapferkeit und Enthaltsamkeit zugesteht, nicht auch Gerechtigkeit ein, da doch alle die guten Werke, die sie durch besagte Tugenden verrichten, sogleich auch gerechte Handlungen sind?

Plato lehrt, daß die Ungerechtigkeit, als ein Verderbniß und innerer Aufruhr der Seele, auch in denen, die sie besitzen, ihre Kraft nicht verliert, sondern die Bösen mit sich selbst entzweyet, ihn quälet, und in die größte Verwirrung setzet. 35) Dieserwegen greift ihn Chrysippus an, und findet es ungereimt daß, einer gegen sich selbst ungerecht sey. Denn Ungerechtigkeit gehe immer nur auf einen andern, nicht auf den selbst, der sie verübt. Aber dieß alles vergißt er, und behauptet nun wieder in seinen Erklärungen oder Demonstrationen über die Gerechtigkeit, daß der Ungerechte für sich selbst beleidiget werde, und wenn er einem Andern recht thut, auch gegen sich selbst ungerecht handele, weil er es sich selbst zuschreiben muß, er das Gesetz übertritt, und also sich selbst

35) Die Stelle befindet sich im ersten Buche der Republik, Th. 6. S. 198. f.

Ungebühr beſchädiget. Um gegen Plato zu beweiſen, daß Ungerechtigkeit ſich nicht auf den beziehe, der ſie begeht, ſondern auf einen andern, ſagt er: — — — 36) Hingegen in ſeinen Erklärungen ſucht er den Satz, daß der Ungerechte auch gegen ſich ſelbſt ungerecht handle, durch folgende Schlüſſe zu beweiſen: „Das Geſetz „verbietet, an irgend einer Vergehung Urſache „zu werden. Ungerecht handeln iſt Vergehung; „wer alſo ſich ſelbſt Urſache wird, ungerecht zu „handeln, vergeht ſich auch gegen ſich ſelbſt. „Wer ſich nun gegen einen vergeht, der thut „ihm auch Unrecht; folglich muß jeder, der irgend „Jemanden Unrecht thut, zugleich auch ſich ſelbſt „Unrecht thun.“ Desgleichen: „Die Sünde „iſt eine Art von Verletzung. Wer ſündiget, „ſündiget gegen ſich ſelbſt; jeder alſo, der ſündi„get, verletzt ſich ſelbſt zur Ungebühr, und wenn dieſes iſt, ſo thut er ſich ſelbſt Unrecht.“ Ferner

36) Chryſippus Stelle habe ich weggelaſſen, weil ſie ſchlechterdings unverſtändlich und, wie Reiſke ſagt, noch dunkler als die Räthſel der Sphinx iſt. Amyot giebt davon folgende Ueberſetzung: Car pour eſtre particulièrement injuſtes, il faut, qu'il y en ait pluſieurs tels, qui diſent des choſes contraires l'un à l'autre; et d'ailleurs, le mot d'injuſtice ſe prend ainſi comme eſtant entre pluſieurs affectionez de telle ſorte les uns envers les autres et ne convient ni ne peut apartenir rien de ſemblable à un ſeul, ſi non ſeulement en ce qu'il ſe deporte ainſi ou ainſi envers ſes voiſins.

noch: „Wer von einem Andern verletzet wird, „der verletzet sich selbst auf eine ungebührliche „Art; dieß hieße aber unrecht handeln. Wer „also von irgend einem Unrecht erleidet, der „thut durchaus auch sich selbst Unrecht.“

Im dritten Buche der Ermunterungen sagt er, daß die Lehre von den guten und bösen Dingen, die er selbst einführt und gutheißt, mit dem menschlichen Leben vollkommen übereinstimmend, und mit den angebohrnen Vorbegriffen genau verbunden sey. Dagegen behauptet er im ersten Buche, daß eben diese Lehre den Menschen von allen andern Dingen abziehe, weil sie uns nichts angehen, und auch zu unserer Glückseligkeit nichts beytragen. Nun sehe man, wie schön er mit sich selbst übereinstimmt, wenn er behauptet, daß die Lehre, die uns vom Leben, von der Gesundheit, von der Ruhe, von der Vollkommenheit der Organe abzieht, und zeigt, daß alle diese Dinge, um welche wir die Götter anrufen, uns nichts angehen, mit dem Leben und den gemeinen Vorbegriffen übereinstimme. Ja um die Abläugnung dieses Widerspruchs unmöglich zu machen, drückt er sich im ersten Buche von der Gerechtigkeit also aus: „Daher wird „man auch das, was ich sage, wegen der unge„meinen Größe und Schönheit, für bloße Er„dichtung halten und glauben, daß es dem Men„schen und der menschlichen Natur nicht entspreche.

Kann

„Kann nun wohl jemand deutlicher eingestehen, daß er mit sich selbst im Widerspruche ist, als unser Chrysippus, der uns weiß machen will, daß eben die Dinge, die nach seiner Versicherung ihrer Vortreflichkeit wegen Erdichtungen zu seyn scheinen, die über den Menschen und die menschliche Natur erhaben sind, mit dem menschlichen Leben übereinstimmen und mit den angebohrnen Vorbegriffen in genauer Verbindung stehen.

Das Laster erklärt er für das Wesen der Unglückseligkeit, indem er in jedem sowohl physikalischen als moralischen Werke behauptet, daß es einerley sey, lasterhaft zu leben und unglückselig zu leben. Allein im dritten Buche über die Natur sagt er erst, daß es ersprießlicher sey, thöricht zu leben, als gar nicht zu leben, und wenn man auch niemals weise und vernünftig werden sollte; und dann fügt er hinzu: „Denn „von der Art sind die guten Dinge für die Men„schen, daß die bösen gewissermassen vor den „Mitteldingen einen Vorzug haben.“ Ich sage nichts davon, daß er in andern Stellen behauptet hat, den Thoren sey nichts ersprießlich, und doch hier annimmt, es sey ersprießlich, thöricht zu leben. Da aber die Stoiker unter Mitteldingen diejenigen verstehen, die weder gut noch böse sind, so kann Chrysipps Behauptung, daß die bösen einen Vorzug haben, nichts anders sagen, als daß die bösen vor den nicht bösen einen Vor-

zug haben, und daß es ersprießlicher sey, un-
glückselig zu seyn, als nicht unglückselig zu seyn,
weil es weniger schädlich ist. Denn er hält es ja
für unersprießlicher, nicht unglückselig zu seyn;
ist es aber unersprießlicher, so muß es auch
schädlicher seyn. Um nun diese Ungereimtheit
in etwas zu mildern, sagt er weiter von den bö-
sen Dingen: „Aber nicht diese selbst haben einen
„Vorzug, sondern die Vernunft, mit welcher zu
„leben ersprießlich ist, wenn wir auch gleich
„Thoren seyn sollten.“ Fürs erste nun verste-
er unter den bösen Dingen nichts anders, a
das Laster, und was zum Laster g[illegible]hört. D
Laster aber hängt von der Vernunft [illegible], oder
vielmehr eine verderbte Vernunft. [illegible] Also he
mit der Vernunft thöricht leben, [illegible]chts and
als lasterhaft leben, und dann ist thöricht l
so viel als unglückselig leben. Wozu sol
dieß vor den Mitteldingen einen Vorzug
Er selbst gestand ja der Glückseligkeit keine
zug vor der Unglückseligkeit zu. Ja, so
Stoiker, nach Chrysippus Meynung
Fortdauer des Lebens so wenig unter di
als die Endigung desselben unter die böse
gezählet werden, sondern beyde gehör
Natur nach unter die Mitteldinge. Do
es dem Glückseligen zuweilen zur Pflich
Leben zu verkürzen, dem Unglückseligen
noch länger im Leben zu bleiben. Läß

wohl in Hinsicht auf Wahl und Vermeidung ein ärgerer Widerspruch denken, wenn diejenigen, die vollkommen glückselig sind, die Pflicht auf sich haben, wegen Abwesenheit dieser oder jener Mittelding sich von den gegenwärtigen guten Dingen loßzureißen, ob sie gleich keins von den Mittelding für wünschens- oder verabscheuungswürdig halten, sondern überzeugt sind, daß nur das Gute zu wählen und das Böse zu fliehen sey? Aus dieser Meynung folgt denn, daß man, anstatt die Handlungen nach dem, was wünschens- oder verabscheuungswürdig ist, zu beurtheilen, auf ganz andere Dinge, die man weder wählet noch vermeidet, Rücksicht nehmen, und von diesen also unser Leben und Tod abhängen müsse.

Chrysippus giebt zu, daß die guten Dinge von den bösen gänzlich verschieden sind, und dieß ist auch nothwendig, wenn diese den Menschen, bey dem sie sich finden, sogleich äusserst unglücklich, jene aber, vollkommen glücklich machen sollen. Nun sagt er aber im ersten Buche vom Zwecke, daß beyde, sowohl die guten als die bösen, sinnliche Gegenstände sind. Die Stelle selbst lautet so: „daß die guten sowohl als die bösen „Dinge sinnlich sind, läßt sich auch schon daraus „erweisen. Nicht nur die Leidenschaften mit ihren „Gattungen, als Traurigkeit, Furcht und „dergleichen sind empfindbar, sondern auch Diebstahl, Ehebruch und ähnliche Handlungen, ja

„überhaupt Thorheit, Feigheit und viele andere „Laster können empfunden werden. So auch auf „der andern Seite nicht nur die Freude, die „Wohlthätigkeit, und mehrere gute Werke, son„dern auch die Klugheit, die Tapferkeit und die „übrigen Tugenden.“ Ohne mich bey der übrigen Ungereimtheit aufzuhalten, wer wird mir nicht zugeben, daß dieß der Meynung der Stoiker daß man, ohne es selbst zu wissen, weise werden könne, geradezu widerspricht? Denn, wenn das Gute empfindbar, und durchaus vom Bösen verschieden ist, muß man es da nicht äußerst abgeschmackt finden, daß einer, der aus einem Thoren ein Weiser geworden, das selbst nicht merken, noch die anwesende Tugend empfinden, vielmehr glauben sollte, daß bey ihm das Laster noch immer obwalte? Entweder kann hierüber niemand in Zweifel und Ungewißheit seyn, wenn er wirklich alle Tugenden besitzt, oder es muß der Unterschied zwischen Tugend und Laster, zwischen Glückseligkeit und Unglückseligkeit, zwischen dem ehrbarsten und schädlichsten Leben nur klein und äußerst schwer zu bemerken seyn, wenn es einem unbekannt bliebe, daß er das eine statt des andern besitzt.

Man hat von Chrysippus ein Werk über Lebensarten, das aus vier Büchern besteht. In dem vierten derselben sagt er, der Weise sey immer frey von Geschäften, er mische sich in w

ge, und betreibe nur seine eigenen. Die Stelle selbst lautet so: „Ich für meine Person glaube, „daß der weise, verständige Mann keine, oder „sehr wenige Geschäfte hat, und sich nur mit „seinen eigenen befaßt, da beydes gleich löblich „ist, seine eigenen Geschäfte zu besorgen, und „sich mit wenigen fremden abzugeben.“ In dem Buche über die an sich wünschenswerthen Dinge sagt er beynahe das nämliche: „In der That „scheint das geruhige Leben sicher, und keiner „Gefahr ausgesetzt zu seyn, obgleich der große „Haufe das nicht begreifen kann.“ Jedermann sieht wohl ein, daß diese Meynung der Lehre Epikurs, der alle Vorsehung läugnet, weil er glaubt, daß Gott stets müßig und ohne alle Geschäfte sey, sehr nahe kömmt. Allein Chrysippus sagt selbst im ersten Buche von den Lebensarten: „der Weise übernehme freywillig die königliche „Würde, um davon Vortheil zu ziehen; ja, „wenn er nicht selbst König seyn könnte, werde „er doch wenigstens in Gesellschaft eines Königes „leben und mit einem Könige zu Felde ziehen, „und wäre es auch Hydanthyrsus der Skythe, „oder Leukon der Pontiker.“ 37) Ich will auch

37) Hydanthyrsus war der König der Skythen, der von Darius, Hystaspes Sohn, bekriegt wurde. S. Herodot B. 4. K. 120. 127. wo er Idanthyrsus genannt wird. — Leukon beherrschte das Königreich Bosporus, oder die heutige Halbinsel

hier ſeine eigenen Worte anführen, damit man ſehen kann, ob das Leben eines Mannes, der ſich mit wenigen oder gar keinen Geſchäften abgeben will, und dann bey der geringſten Veranlaſſung mit den Skythen herumreitet, und ſich dem Dienſte der bosporaniſchen Fürſten widmet, eben ſo harmoniſch iſt, wie die Conſonanz der untern und obern Saite. „Ueber dieſen Punkt, „daß der Weiſe mit Fürſten in Geſellſchaft leben„und in Krieg ziehen muß, wollen wir hernach „weiter ſprechen, da einige das aus gleichen „Schlüſſen ſich gar nicht einfallen laſſen, wir „aber ähnlicher Gründe wegen auch dieſes ein„räumen.“ Und etwas weiter hin: „Nicht nur „mit ſolchen, die ſchon in der Tugend einige „Fortſchritte gemacht haben, und zu einem ge„wiſſen Grad von moraliſcher Bildung gelang„ſind, wie Leukon und Hydanthyrſus.“ 38)

Ein

ſel Krim vom J. 391 bis 352 vor Chr. Geb., i machte ſich beſonders dadurch bekannt, daß er I Athenern bey einer Hungersnoth eine große M Getreide ſchickte. S. Diodor B. 14, K. 9? 16, K. 31.

38) Im Texte ſteht: οἷον παρὰ Λευκωνι καὶ Υ Θυρσῳ. Reiſke ſetzt hinzu: τῶν παρὰ Λ. Ich ſollte glauben, die Stelle würde verſtänd wenn man ließt: Των περι Λευκωνα και Θυρσον, für Του Λευκωνος και Υδανθυρ

Einige tadeln den Kalliſthenes, 39) daß er ſich übers Meer zum Alexander begeben hat, um die Aufbauung von Olynthus, ſo wie Ariſtoteles die von Stageira, zu bewirken; dagegen erheben ſie den Ephorus, Xenokrates und Menedemus, weil ſie aller Verbindung mit Alexandern entſagt haben. 40) Aber Chryſippus ſtößt den Weiſen des Gewinns wegen über Hals und Kopf nach Pan-

39) Kalliſthenes, von Olynth, Ariſtoteles Schüler und Nachfolger in der Unterweiſung Alexanders, folgte dieſem nach Aſien, machte ſich aber bey ihm durch Verweigerung der Anbetung äußerſt verhaßt, ſo daß er der Theilnahme an einer Verſchwörung beſchuldiget, und unter vielen Martern hingerichtet wurde. S. Arrians Feldzüge Alexanders, B. 4. K. 10. ff.

40) Ephorus iſt der bekannte Geſchichtſchreiber von Cumä, Iſokrates Schüler; was er für Anträge von Alexandern bekommen hat, iſt nicht bekannt. Xenokrates, Plato's Schüler, erhielt von Alexandern eine große Summe Geldes, die er ihm aber bis auf 30 [illegible] zurückſchickte. S. Diog. Laert. B. 4. K. 4. In Anſehung des Menedemus von Eretria erinnert Reiſke, daß er eher ein Kriegsgenoſſe von Antigonus Gonatas als von Alexandern geweſen ſey. Uebrigens ſcheint Reiſke die Worte παραιτησαμενους Αλεξανδρω in dem Sinne zu nehmen, daß dieſe Männer bey Alexandern für ihr Vaterland eine Fürbitte eingelegt hätten, welches aber der Zuſammenhang nicht zu geſtatten ſcheint.

Pantikapäum 41) und in die Wüsteneyen der Skythen. Denn daß er dieß blos des Erwerbs und Gewinns wegen thut, hat er im Vorhergehenden zu verstehen gegeben, da er drey für den Weisen durchaus schickliche Arten des Erwerbes annahm, die erste von der königlichen Würde, die zweyte von Freunden, die dritte und letzte von dem Unterricht in der Philosophie. Gleichwohl preist er uns überall bis zum Eckel den Spruch an:

Was fehlt dem Menschen noch, wenn er dieß beydes hat:
Der holden Ceres Frucht und frisches Quellenwasser? 42)

Und in den Büchern über die Natur schreibt er, daß der Weise, wenn er auch um das größte Vermögen gekommen wäre, seinen Verlust kaum höher als eine Drachme anschlagen werde. Nachdem er ihn aber durch die eine Stelle so stolz gemacht und aufgeblähet hat, so stößt er ihn wieder durch die andere bis zum Taglohn und Unterricht für Geld herab. Denn er soll den Lohn

41) Pantikapäum war die Residenzstadt der bosporanischen Könige, und lag an dem kimmerischen Bosporus.

42) Eine Stelle aus Euripides, die schon in der Abhandlung, wie man die Dichter lesen soll, Th. 1. S. 120 angeführet worden. Der Ceres oder Demeter schrieben die Griechen die Erfindung der Feldfrüchte zu.

Lohn einfordern und vorausnehmen, entweder gleich beym Anfange des Unterrichts oder doch wenn die dem Schüler gegebene Frist verflossen ist; letzteres sey freylich der Billigkeit gemäßer, das Vorausnehmen aber weit sicherer, weil dabey leicht Betrügereyen vorgehen können. Folgendes sind seine eigenen Worte: „Die Vorsichtigen ver„fahren beym Einfordern des Lohns nicht alle „auf gleiche Weise, sondern richten sich nach der „Verschiedenheit der Umstände, indem sie sich „nur anheischig machen, in der verabredeten Zeit „zu thun, was in ihren Kräften steht, nicht aber „die Schüler vollkommen zu bilden, zumal in „einem Jahre." Und etwas weiter hin: „In „Absicht der Zeit muß der Weise selbst wissen, „ob er, wie schon mehrere gethan haben, die „Bezahlung gleich beym Antritt nehmen, oder ob „er den Schülern eine Frist geben soll, indem dieß „zwar manchen Schaden und Betrug veranlas„sen kann, aber auch der Billigkeit gemäßer ist." Wie kann nun in aller Welt der Weise ein Verächter des Geldes seyn, da er nach einem Contracte die Tugend für Geld lehret, und wenn er sie auch nicht lehrte, dennoch den armseligen Lohn eben so gut einfordert, als wenn er alles gethan hätte, was in seinen Kräften stand? Wie kann er sich über irgend eine Einbuße hinwegsetzen, da er so viele Vorsicht braucht, daß er nicht um das Bißchen Lohn betrogen werde? Denn Niemand

mand wird betrogen, der nicht auch Einbuße leidet. Nachdem er also an andern Orten behauptet hatte, daß der Weise gar nicht beeinträchtiget werden könnte, so räumt er hier wieder ein, daß auch der Weise der Beeinträchtigung ausgesetzt sey.

In dem Buche über die Staatsverwaltung sagt er, daß die Bürger des Vergnügens wegen nichts thun oder anschaffen dürfen, und erhebt dabey den Ausspruch des Euripides:

Was fehlt dem Menschen noch, wenn er dieß beydes hat,
Der holden Ceres Frucht und frisches Quellenwasser?

Gleich darauf aber lobt er wieder den Diogenes, weil er auf öffentlichem Markte seine Schaam abgestreift, 43) und dabey zu den Umstehenden gesagt hätte: „O könnte ich doch auch so den Hunger von meinem Wanste abstreifen!“ Wie reimt sich nun das zusammen, daß er auf derselben Seite erst denjenigen lobt, der alles Vergnügen

43) Im Griechischen ἀπαγκάζεσθαι τὸ σῶμα, wodurch ohne Zweifel eine gewisse natürliche Handlung ausgedruckt werden soll. Diogenes Laertius, der B. 6. K. 2, 46. eben diesen Umstand erzählt, bedient sich dafür des Wortes χειροῤῥαγεῖν, welches, da es versteckter ist, durch Plutarchs Ausdruck erläutert wird. Amyot übersetzt il abuloit de la nature.

gen verbannt, und zugleich auch den, der um des Vergnügens willen eine solche schändliche Handlung zu begehen fähig ist?

Eben so schreibt er in seinen Büchern über die Natur, daß die Natur viele Thiere bloß der Schönheit wegen hervorgebracht habe, weil sie das Schöne liebt, und an der Mannichfaltigkeit Vergnügen findet. Dann fügt er die äußerst seltsame Behauptung hinzu, der Pfau sey bloß des Schwanzes wegen, weil dieser so ungemein schön ist, geschaffen worden. Nichts destoweniger zieht er in der Schrift über die Staatsverwaltung heftig auf diejenigen los, welche Pfauen und Nachtigallen halten, gleich als wollte er den Gesetzgeber der Welt meistern, oder sich über die Natur aufhalten, daß sie gerade solche schöne Thiere zu bilden für gut gefunden hat, die der Weise in seinem Staate nicht leiden will. Denn ist es nicht lächerlich, Leute deßwegen zu tadeln, daß sie Thiere halten, wegen deren Hervorbringung er die Natur lobt? Nachdem er im fünften Buche über die Natur gesagt hatte, daß die Wanzen sehr nützlich sind, weil sie uns aus dem Schlafe wecken, daß die Mäuse uns lehren, alles sorgfältig aufzuheben, daß die Natur das Schöne lieben und an der Mannichfaltigkeit Freude haben müsse, so fährt er dann also fort: „Am besten „ist dieß wohl an dem Schwanze des Pfaues zu „ersehen." Damit giebt er also zu verstehen, daß

dieses

dieses Thier des Schwanzes wegen hervorgebracht worden, ohne zu bedenken, daß dem mit so vieler Schönheit begabten Männchen das Weibchen gar nicht gleich kömmt. 44) In der Schrift über die Staatsverwaltung sagt er wieder: „Bald „wird es soweit kommen, daß wir auch die „Miststätten bemahlen lassen. Schon schmücken „einige ihre Landgüter mit Baumgängen und „Myrthenbüschen, und halten sich da Pfauen, „Tauben, Rebhüner, die ihnen gatzen müssen, „auch wohl Nachtigallen.“ Nun möchte ich ihn doch gerne fragen, was er von den Bienen und dem Honig denkt; denn von demjenigen, der die Wanzen für nützliche Thiere ausgiebt, läßt sich doch wohl erwarten, daß er die Bienen für unnütz erklären wird. Gönnt er aber diesen einen Platz im Staate, warum untersagt er denn seinen Bürgern das, was das Auge und das Ohr ergötzen kann? Ueberhaupt so wie es lächerlich ist, seine Mitgäste deßhalb zu tadeln, daß sie Confect, Wein und Pasteten verzehren, und doch den Wirth zu loben, der dieß angeschafft und dazu eingeladen hat; eben so kann man doch wohl den des Widerspruches beschul-

44) So habe ich diese verdorbene Stelle vermittelst der Reiskischen Conjectur mit dem Vordergehenden in Zusammenhang zu bringen gesucht. Amyot sagt: ne plus ne moins qu' après que le masle a été crée, la femelle est venue après.

beſchuldigen, der die Vorſehung darüber lobpreißt, daß ſie Fiſche, Vögel, Wein und Honig verliehen hat, gleichwohl aber auf diejenigen ſchilt, die dergleichen nicht vorbey gehen laſſen, noch ſich mit den Gaben der Ceres und einem Trunk Waſſers begnügen, die eigentlich von der Natur zu unſerer Nahrung beſtimmt ſind.

Ferner ſagt Chryſippus in dem Werke über die Ermunterungen, man mache es ohne Grund zum Verbrechen, bey ſeiner Mutter, Tochter, oder Schweſter zu ſchlafen, etwas Verbotenes zu eſſen, und aus dem Bette oder von einem Leichnam weg gleich in einen Tempel zu gehen. „Man „muß hierbey, ſagt er, auf die Thiere ſehen, „und aus dem, was dieſe thun, ſchließen, daß „keine dieſer Handlungen unanſtändig oder der „Natur zuwider iſt. Die Vergleichung mit den „übrigen Thieren paßt ſich auch ſehr gut hieher, „weil ſie die Gottheit durch nichts verunreinigen, „ſie mögen ſich in den Tempeln paaren, oder „hecken, oder gar darin ſterben.“ Dagegen ſagt er wieder im fünften Buche über die Natur, Heſiodus unterſage uns mit allem Rechte, in Brunnen, oder in Flüſſe zu piſſen; 45) dieß ſey aber doch noch eher zu leiden, als wenn jemand an einen Altar oder an die Bildſäule eines Gottes piſſet. Denn das beweiſe noch nichts, daß auch Hun-

45) In den Werken und Tagen, V. 755. f.

Hunde, Esel und kleine Kinder dergleichen thun, indem es diesen ganz an Ueberlegung und Zartgefühl für solche Dinge mangelt. Ungereimt ist es also, in der einen Stelle die von wilden, unvernünftigen Thieren hergenommenen Beyspiele passend zu finden, in der andern aber wieder den scheinbaren Zwang, der von äußerlichen Ursachen unsern Begierden angethan wird, in Schutz zu nehmen.

Einige Philosophen nehmen in dem vorzüglichern Theile 46) eine von außen hinzukommende Bewegung an, welche besonders bey Dingen, die nicht von einander verschieden sind, sichtbar wird. Wenn man nämlich von zwey Dingen, die an Werth und allen übrigen Umständen einander gleich sind, das eine wählen soll, ohne daß eine Ursache uns gerade zu dem einen bestimmt, weil es von dem andern in gar nichts verschieden ist, dann bemächtiget sich diese hinzukommende Kraft der Neigung der Seele, und entscheidet so auf einmal den ganzen Zweifel. Gegen diese Philosophen nun wendet Chrysippus ein, daß sie der Natur durch eine Wirkung ohne Ursache Gewalt anthun, und setzt ihnen an mehrern Stellen den Würfel, die Waage und viele andere Dinge entgegen, die nicht bald diesen bald jenen Fall oder Ausschlag bekommen, ohne eine Ursache und Verschie-

46) Το ἡγεμονικον, darunter verstanden die Stoiker die Denkkraft.

ſchiedenheit, ſie mag nun in ihnen ſelbſt oder in den äußern Umſtänden liegen. Denn was keine Urſache hat, könne überhaupt nicht exiſtiren, ſo wie es auch nichts Ungefähres gebe. In den hinzukommenden Bewegungen, die manche ſich erdichten, laufen, wie er ſagt, unbekannte Urſachen mit ein, und richten, ohne daß wir es bemerken, die Neigung auf die eine, oder die andere Sache. Dieß gehört unter ſeine bekannteſten Grundſätze, die von ihm ſehr oft vorgetragen werden. Allein die Stellen, worin er jenem geradezu widerſpricht, liegen nicht ſo frey und deutlich vor Augen, und daher werde ich ſie mit ſeinen eigenen Worten anführen. In dem Buche über das Richten nimmt er an, daß zwey Wettläufer zugleich mit einander das Ziel erreichen, Und wirft dann die Frage auf, was der Kampfrichter in ſolchem Falle zu thun habe. „Darf der „Kampfrichter, ſagt er, den Palmzweig geben, „welchem er will, wenn auch beyde mit ihm in „genauerer Freundſchaft ſtehen, ſo daß er ihnen „mehr etwas von dem Seinigen zu ſchenken (als „etwas, das ihnen zugehört, zu entziehen) 47) „ſcheint; oder da doch beyde gleiche Rechte auf „die Palme haben, iſt es ihm erlaubt, ſie dem „einen oder dem andern, als wenn es auf das

47) Die eingeſchloßnen Worte ſind nach Amyot hinzugeſetzt, der vielleicht bey dieſer verdorbenen Stelle ein beſſeres Manuſcript vor ſich gehabt hat.

„Loos ankäme, nach einer zufälligen Neigung zu „ertheilen? Unter zufälliger Neigung verstehe ich „diejenige, welche sich zeigt, wenn zwey im übri„gen völlig gleiche Geldstücke vor uns liegen, und „wir mehr das eine als das andere zu wählen „geneigt sind." Ferner sagt er im sechsten Buche über die Pflicht, es gebe gewisse Dinge, die keiner großen Bemühung oder Aufmerksamkeit werth sind, und glaubt, daß man bey dieser die Wahl der zufälligen Neigung der Seele als wie dem Looße überlassen müsse. „Zum Beyspiel, sagt er, „wenn Wechsler diese beyden Drachmen probiren, „und die Versicherung geben, daß beyde gleich „richtig und schön sind, und daß also nichts daran „liege, man möge nehmen, welche man wolle, „so werden wir alle weitere Untersuchung bey „Seite setzen, und nach der ersten der besten grei„fen." Und an einem andern Orte sagt er: „Lassen „wir es bey dergleichen Dingen auf das Loos „ankommen, so können wir vielleicht gerade das „schlechteste erhalten." 48) Die öftere Erwähnung des Looßens und der zufälligen Neigung der Seele in diesen Stellen ist doch wohl Beweises genug, daß er ebenfalls bey gleichgültigen Dingen eine Wahl ohne Ursache annimmt.

Im

48) Auch diese Stelle ist sehr verdorben, und ohne Zusammenhang, und daher habe ich den Reiskischen Vermuthungen folgen müssen.

Im dritten Buche über die Dialektik sagt er, daß Plato und Aristoteles und alle ihre Nachfolger bis auf den Polemo und Strato, 49) vor allen andern aber Sokrates, die Dialektik eifrig getrieben haben. Hierauf macht er die Bemerkung, daß wohl mancher Lust bekommen möchte, mit solchen großen Männern zu fehlen, und fährt dann also fort: „Hätten sie nur neben„her davon geredet, so könnte man sich vielleicht „darüber wenig aufhalten: allein da sie dieß mit „eben dem Fleiße und eben der Sorgfalt behan„delt haben, als wenn es eine der wichtigsten „und unentbehrlichsten Wissenschaften wäre, so „ist es nicht wahrscheinlich, daß sie so sehr wür„den gefehlt haben, wenn sie in allen Stücken so „groß gewesen wären, als wir uns einbilden." Hier kann man ihm füglich zurufen: Wie kömmt es nur, Chrysipp, daß du gar nicht aufhörst, solche große Männer zu necken und anzugreifen, in der Meynung, daß sie gerade in den wichtigsten und vornehmsten Dingen fehlen? Man kann ihnen ja nicht vorwerfen, daß sie nur von der Dialektik mit sorgfältigem Fleiße, hingegen von Prinzip und Zweck, von Göttern und Gerechtigkeit obenhin und scherzweise gehandelt hätten;

49) Polemo war der dritte Nachfolger in der Schule des Plato, und Strabo der zweyte in der des Aristoteles. S. Diog. Laert. B. 4. K. 3. B. 5. K. 3.

und doch giebst du ihnen Schuld, daß ihre Untersuchungen über diese Materien äußerst dunkel und dabey voller Widersprüche und Fehler wären.

Die Schadenfreude erklärt Chrysippus irgendwo für ein Unding, weil kein weiser und tugendhafter Mann sich über das Unglück eines andern freue. Allein im zweyten Buche über das Gute beschreibt er den Neid als eine Betrübniß über das Wohlergehen des andern, da man seine Nebenmenschen gern erniedrigen will, um sich über sie zu erheben, und dann knüpft er die Schadenfreude daran: „Mit dieser, sagt er, ist die „Schadenfreude genau verbunden, da man seine „Nebenmenschen aus gleichen Ursachen erniedrigen will. Wenn aber durch andere natürliche „Regungen in den Menschen die entgegengesetzte „Gesinnung bewirkt wird, so entsteht das Mitleiden.“ Hieraus sieht man denn, daß er der Schadenfreude so gut als dem Neide und dem Mitleiden ein Daseyn zugesteht, ob er gleich an andern Orten behauptet, daß diese so wenig, als der Haß gegen das Böse und die schändliche Gewinnsucht vorhanden sey.

Nachdem er mehrmals gesagt hatte, daß die Glückseligkeit der Menschen durch die längere Dauer um nichts vergrößert werde, und daß die Glückseligkeit, die nur einen Augenblick dauert, von völlig gleichem Werthe sey, so behauptet er nun wieder an vielen Stellen, es verlohne sich

nicht

nicht der Mühe, um einer Weisheit willen, die wie ein durch die Luft fahrender Blitz nur einen Augenblick dauert, auch nur einen Finger auszustrecken. Es mag genug seyn, hier eine einzige solche Stelle aus dem sechsten Buche der moralischen Fragen anzuführen. Nachdem er daselbst bemerkt hatte, daß nicht jedes Gute auf gleiche Weise zur Freude führt, noch jede vollkommene Pflicht ein gleiches Rühmen vertrage, so fährt er nun also fort: „Denn wenn er die Weisheit „nur für einen Augenblick, oder am Ende des „Lebens besitzen sollte, so braucht er wahrlich „nicht wegen eines solchen Genusses der Weis„heit auch nur einen Finger auszustrecken, ob„gleich die Menschen durch die längere Zeit nicht „glücklicher werden, und die ewige Glückseligkeit „derjenigen, die nur einen Augenblick dauert, „nicht vorzuziehen ist.“ Wenn er die Weisheit für ein Gut hielt, das die Glückseligkeit bewirken kann, wie Epikur behauptet, so brauchte man blos das Widersinnige und Ungereimte dieser Meynung zu tadeln: allein da nach seinen Grundsätzen die Weisheit von der Glückseligkeit nicht verschieden, sondern die Glückseligkeit selbst ist, ist es da nicht ein Widerspruch zu sagen, daß die ewige und die augenblickliche Glückseligkeit gleich

wünschenswerth 50) die augenblickliche aber gar nichts werth sey?

Chrysippus behauptet, daß die Tugenden wechselseitig auf einander folgen, nicht nur weil derjenige, der eine besitzt, auch alle die andern hat, sondern auch weil der, der nach einer handelt, zugleich nach allen andern handelt; ferner, daß weder ein Mann, der nicht alle Tugenden besitzt, noch eine Handlung, die nicht nach allen Tugenden verrichtet wird, vollkommen ist. Demungeachtet sagt er im sechsten Buche der moralischen Fragen, der Weise sey nicht immer tapfer, und der Thor nicht immer feige, da nach den jedesmal sich aufdringenden Vorstellungen der eine seinen Urtheilen getreu bleibt, der andere davon abgeht. Dabey hält er es für wahrscheinlich, daß auch der Lasterhafte nicht immer ausschweife. Wenn nun tapfer seyn so viel heißt, als Tapferkeit beweisen, und feige seyn, Feigheit beweisen, so streiten sie ja offenbar mit sich selbst, wenn sie sagen, daß, wer die Tugend oder das Laster besitzt, zugleich nach allen Tugenden oder nach allen Lastern handle, daß aber der Weise nicht immer tapfer und der Thor nicht immer feige sey.

Die

50) Im Texte steht ἀφετην, welches hier keinen Sinn giebt, und ohne Zweifel in αἰρετην zu verwandeln ist.

Die Rhetorik definirt er als eine Kunst, die sich mit dem Schmuck und der Ordnung der Rede beschäftiget. Ueberdieß schreibt er im ersten Buche: „Man muß aber, wie ich glaube, beym Vortrage „nicht blos auf einen edlen und ungekünstelten „Schmuck bedacht nehmen, sondern auch auf die „dazu passende Action in Ansehung der Erfor„derlichen Erhebungen der Stimme, so wie der „Geberden des Gesichts und der Hände." Aber der gute Mann, der hier alles so genau nahm, und über die Sache so trefflich zu sprechen wußte, sagt in eben diesem Buche, wenn er vom Zusammenstoßen der Selbstlauter redet: „Jedoch „muß man sich, um das Wichtigere zu bedenken, „nicht nur darüber hinwegsetzen, sondern auch „über manche Dunkelheiten und Gedankenlücken, „ja selbst über Sprachfehler, deren sich viele Ans„dere schämen würden." Einem Redner erst vorschreiben, daß er zur Ausschmückung seines Vortrags selbst auf eine anständige Bewegung der Hände und des Gesichts bedacht nehmen soll, und ihm dann erlauben, sich an keine Gedankenlücken und Dunkelheiten zu kehren, und sich keiner Sprachfehler zu schämen, wahrlich eines solchen Widerspruchs ist nur derjenige fähig, der alles, was ihm einfällt, sogleich an Mann bringt.

In den physischen Sätzen giebt er den Rath, bey solchen Dingen, die man durch eigne Erfahrung, oder durch Erkundigung von andern er-

lernen muß, ſein Urtheil zurück zu halten, und ſagt dann: „Wir dürfen nicht, wie Plato thut, „muthmaßen, daß die feuchte Nahrung in die „Lunge, die trockne aber in den Bauch gehe, „noch in andere ähnliche Fehler verfallen.“ Einen andern wegen eines Fehlers tadeln, und dann ſelbſt aus Unvorſichtigkeit denſelben Fehler, den man an jenem tadelt, begehen, dieß iſt, meines Erachtens, der ärgſte Widerſpruch und der ſchimpflichſte Fehler. Nun aber behauptet Chryſippus ſelbſt, daß zehn Axiomen weit mehr als eine Million Schlußreden 51) geben, ohne daß er dieß für ſich ſelbſt unterſucht, oder andere, der Sache kundige, Männer deßhalb befragt hätte. Indeß hat Plato nicht nur die angeſehenſten Aerzte, Hippokrates, Philiſtion, und Diopippus 52) Hippokrates Schüler, ſondern auch viele Dichter, Euripides, Alkäus, Eupolis und Eratoſthenes zu Zeugen, welche alle ſagen: daß das Getränke durch die Lunge gehe; 53) den Chry-

51) Im Griechiſchen συμπλοκαι, was im Lateiniſchen Connexa oder connexiones ſind.

52) Philiſtion lebte mit Hippokrates zu gleicher Zeit, und war der Lehrer des Eudoxus von Knidus. Diopippus wird von andern auch Dexippus genannt.

53) Im 7ten Buche der Tiſchreden Fr. 1, iſt dieſe Materie weitläuftiger unterſucht worden. S. Th. 6. S. 4. ff.

Chryſippus hingegen widerlegen alle Arithmetiker, beſonders Hipparchus, welcher beweiſt, daß er hier im Rechnen einen ungeheuren Fehler begangen habe, da die Bejahung nur hundert und dreytauſend und neun und vierzig, die Verneinung aber drey hundert und zehntauſend neunhundert zwey und funfzig connexe Axiomen giebt.

Einige Aeltere ſagen, dem Zeno gehe es gerade ſo, wie einem, der ſauern Wein hat, und ihn weder als Eſſig noch als Wein verkaufen kann; denn ſein ſogenanntes Mitnehmliche 54) laſſe ſich weder als ein Gut, noch als ein Mittelding unterbringen. Chryſippus hat nun vollends gemacht, daß dieſe Waare noch weniger abgeſetzt werden kann. Denn erſt behauptet er, daß diejenigen raſen, welche Reichthum, Geſundheit, Entfernung des Schmerzes, und Unverletztheit des Körpers für nichts achten, und ſich um dergleichen

54) Die Stoiker nannten gewiſſe Dinge, die ſie nicht gerade unter die guten rechnen wollten, προηγμενα, nach Cicero praepoſita und praecipua, die man nicht wünſchen oder begehren, ſondern nur erleſen, und wenn man ſie findet, mitnehmen muß, z. B. Reichthum, Geſundheit, Freyheit von Schmerzen. Dieſen ſtanden entgegen, die αποπροηγμενα, Krankheit, Armuth, Schmerz, die man nicht fliehen, ſondern höchſtens abweiſen, oder ausmerzen muß, nach Cicero, rejecta, rejectanea. S. H. Wielands Ueberſetzung des Lucians. Th. 1. S. 386.

gleichen Dinge keine Mühe geben wollen. Er führt den Ausspruch des Hesiodus an:

Arbeite, Perses, du Sprößling der Götter! 55)

und setzt dann hinzu, es sey rasend, das Gegentheil anzurathen:

Fliehe die Arbeit, Perses, du Sprößling der Götter!

Er schreibt in den Büchern über die Lebensarten, der Weise könne, um sich etwas zu verdienen, an den Höfen der Könige leben, oder für Geld Unterricht ertheilen, wobey er sich von einigen Schülern vorausbezahlen lassen, mit andern aber Contracte schließen müsse. Er sagt ferner im siebenten Buche von der Pflicht, der Weise könne dreymal einen Burzelbaum machen, wenn er dafür ein Talent bekäme. Ja er erlaubt und gestattet gewissermaßen im ersten Buche von den guten Dingen einem jeden, das Mitnehmliche gut, und das Entgegengesetzte böse zu nennen, indem er sich also ausdrückt: „Will Jemand nach „solchen Veränderungen das eine für ihn selbst „gut, das andere böse nennen, so nimmt er auf „die Dinge selbst Rücksicht und scheint eben nicht „sehr zu irren; nur muß er sich in Ansehung des„sen, was dadurch bezeichnet wird, nicht täu„schen oder von dem wahren Sprachgebrauche zu „sehr abweichen." 56) Allein nachdem er das Mit-

55) In den Werken und Tagen, V. 297.

56) Auch diese Stelle Chrysipps ist sehr verdorben, so daß es schwer seyn möchte, den richtigen Sinn derselben wieder zu geben.

Mitnehmliche dem guten ſo nahe gebracht, und beyde mit einander verbunden hat, ſo ſagt er wieder an andern Orten, daß uns gar nichts davon angehe, und daß uns die Vernunft von allen dergleichen Dinge entferne und abziehe. Dieß ſagt er ausdrücklich im erſten Buche über die Ermunterung. Und im dritten Buche über die Natur ſchreibt er, manche pflegten Könige und Reiche glücklich zu preiſen, nicht anders, als wenn ſie glaubten, daß dieſe durch den Gebrauch goldener Nachtgeſchirre und goldener Treſſen 57) glücklich würden; aber der Gute mache ſich aus dem Verluſte ſeines Vermögens nicht mehr als aus dem Verluſte einer einzigen Drachme, und krank zu ſeyn, bekümmere ihn nicht mehr, als mit dem Fuße anzuſtoßen. So hat er nicht nur die Tugend, ſondern auch die Vorſehung mit dergleichen Widerſprüchen angefüllt. Denn das müßte wahrlich eine ſehr kleinliche und alberne Tugend ſeyn, die ſich mit ſolcherley Dingen beſchäftigt und dem Weiſen befiehlt, deßhalb nach dem Boſporus zu ſchiffen, 58) oder Burzelbäume zu machen. Selbſt Jupiter verdiente ausgelacht zu werden, daß er ſich gern Beſitzgeber, Fruchtreich und Freudenſchenker um deßwillen nennen läßt, weil er höchſtens dem Thoren goldene Nachtgeſchirre und

57) Κραστιδα χρυσα, wörtlich, goldene Säume.
58) Nämlich zum König Leukon, von dem oben geredet worden.

und doch giebst du ihnen Schuld, daß ihre Untersuchungen über diese Materien äußerst dunkel und dabey voller Widersprüche und Fehler wären.

Die Schadenfreude erklärt Chrysippus irgendwo für ein Unding, weil kein weiser und tugendhafter Mann sich über das Unglück eines andern freue. Allein im zweyten Buche über das Gute beschreibt er den Neid als eine Betrübniß über das Wohlergehen des andern, da man seine Nebenmenschen gern erniedrigen will, um sich über sie zu erheben, und dann knüpft er die Schadenfreude daran: „Mit dieser, sagt er, ist die „Schadenfreude genau verbunden, da man seine „Nebenmenschen aus gleichen Ursachen erniedrigen will. Wenn aber durch andere natürliche „Regungen in den Menschen die entgegengesetzte „Gesinnung bewirkt wird, so entsteht das Mit„leiden.“ Hieraus sieht man denn, daß er der Schadenfreude so gut als dem Neide und dem Mitleiden ein Daseyn zugesteht, ob er gleich an andern Orten behauptet, daß diese so wenig, als der Haß gegen das Böse und die schändliche Gewinnsucht vorhanden sey.

Nachdem er mehrmals gesagt hatte, daß die Glückseligkeit der Menschen durch die längere Dauer um nichts vergrößert werde, und daß die Glückseligkeit, die nur einen Augenblick dauert, von völlig gleichem Werthe sey, so behauptet er nun wieder an vielen Stellen, es verlohne sich

nicht

nicht der Mühe, um einer Weisheit willen, die wie ein durch die Luft fahrender Blitz nur einen Augenblick dauert, auch nur einen Finger auszustrecken. Es mag genug seyn, hier eine einzige solche Stelle aus dem sechsten Buche der moralischen Fragen anzuführen. Nachdem er daselbst bemerkt hatte, daß nicht jedes Gute auf gleiche Weise zur Freude führt, noch jede vollkommene Pflicht ein gleiches Rühmen vertrage, so fährt er nun also fort: „Denn wenn er die Weisheit „nur für einen Augenblick, oder am Ende des „Lebens besitzen sollte, so braucht er wahrlich „nicht wegen eines solchen Genusses der Weis„heit auch nur einen Finger auszustrecken, ob„gleich die Menschen durch die längere Zeit nicht „glücklicher werden, und die ewige Glückseligkeit „derjenigen, die nur einen Augenblick dauert, „nicht vorzuziehen ist.“ Wenn er die Weisheit für ein Gut hielt, das die Glückseligkeit bewirken kann, wie Epikur behauptet, so brauchte man blos das Widersinnige und Ungereimte dieser Meynung zu tadeln: allein da nach seinen Grundsätzen die Weisheit von der Glückseligkeit nicht verschieden, sondern die Glückseligkeit selbst ist, ist es da nicht ein Widerspruch zu sagen, daß die ewige und die augenblickliche Glückseligkeit gleich

wünſchenswerth 50) die augenblickliche aber gar nichts werth ſey?

Chryſippus behauptet, daß die Tugenden wechſelſeitig auf einander folgen, nicht nur weil derjenige, der eine beſitzt, auch alle die andern hat, ſondern auch weil der, der nach einer handelt, zugleich nach allen andern handelt; ferner, daß weder ein Mann, der nicht alle Tugenden beſitzt, noch eine Handlung, die nicht nach allen Tugenden verrichtet wird, vollkommen iſt. Demungeachtet ſagt er im ſechſten Buche der moraliſchen Fragen, der Weiſe ſey nicht immer tapfer, und der Thor nicht immer feige, da nach den jedesmal ſich aufdringenden Vorſtellungen der eine ſeinen Urtheilen getreu bleibt, der andere davon abgeht. Dabey hält er es für wahrſcheinlich, daß auch der Laſterhafte nicht immer ausſchweife. Wenn nun tapfer ſeyn ſo viel heißt, als Tapferkeit beweiſen, und feige ſeyn, Feigheit beweiſen, ſo ſtreiten ſie ja offenbar mit ſich ſelbſt, wenn ſie ſagen, daß, wer die Tugend oder das Laſter beſitzt, zugleich nach allen Tugenden oder nach allen Laſtern handle, daß aber der Weiſe nicht immer tapfer und der Thor nicht immer feige ſey.

Die

50) Im Texte ſteht ἀφετην, welches hier keinen Sinn giebt, und ohne Zweifel in αἱρετην zu verwandeln iſt.

Die Rhetorik definirt er als eine Kunst, die sich mit dem Schmuck und der Ordnung der Rede beschäftiget. Ueberdieß schreibt er im ersten Buche; „Man muß aber, wie ich glaube, beym Vortrage „nicht blos auf einen edlen und ungekünstelten „Schmuck bedacht nehmen, sondern auch auf die „dazu passende Action in Ansehung der Erfor„derlichen Erhebungen der Stimme, so wie der „Geberden des Gesichts und der Hände.“ Aber der gute Mann, der hier alles so genau nahm, und über die Sache so trefflich zu sprechen wußte, sagt in eben diesem Buche, wenn er vom Zusammenstoßen der Selbstlauter redet: „Jedoch „muß man sich, um das Wichtigere zu bedenken, „nicht nur darüber hinwegsetzen, sondern auch „über manche Dunkelheiten und Gedankenlücken, „ja selbst über Sprachfehler, deren sich viele Andere schämen würden.“ Einem Redner erst vorschreiben, daß er zur Ausschmückung seines Vortrags selbst auf eine anständige Bewegung der Hände und des Gesichts bedacht nehmen soll, und ihm dann erlauben, sich an keine Gedankenlücken und Dunkelheiten zu kehren, und sich keiner Sprachfehler zu schämen, wahrlich eines solchen Widerspruchs ist nur derjenige fähig, der alles, was ihm einfällt, sogleich an Mann bringt.

In den physischen Sätzen giebt er den Rath, bey solchen Dingen, die man durch eigne Erfahrung, oder durch Erkundigung von andern er-

lernen muß, ſein Urtheil zurück zu halten, und ſagt dann: „Wir dürfen nicht, wie Plato thut, „muthmaßen, daß die feuchte Nahrung in die „Lunge, die trockne aber in den Bauch gehe, „noch in andere ähnliche Fehler verfallen.“ Einen andern wegen eines Fehlers tadeln, und dann ſelbſt aus Unvorſichtigkeit denſelben Fehler, den man an jenem tadelt, begehen, dieß iſt, meines Erachtens, der ärgſte Widerſpruch und der ſchimpflichſte Fehler. Nun aber behauptet Chryſippus ſelbſt, daß zehn Axiomen weit mehr als eine Million Schlußreden 51) geben, ohne daß er dieß für ſich ſelbſt unterſucht, oder andere, der Sache kundige, Männer deßhalb befragt hätte. Indeß hat Plato nicht nur die angeſehenſten Aerzte, Hippokrates, Philiſtion, und Dioxippus 52) Hippokrates Schüler, ſondern auch viele Dichter, Euripides, Alkäus, Eupolis und Eratoſthenes zu Zeugen, welche alle ſagen: daß das Getränke durch die Lunge gehe; 53) den Chry-

51) Im Griechiſchen συμπλοκαι, was im Lateiniſchen Connexa oder connexiones ſind.

52) Philiſtion lebte mit Hippokrates zu gleicher Zeit, und war der Lehrer des Eudoxus von Knidus. Dioxippus wird von andern auch Dexippus genannt.

53) Im 7ten Buche der Tiſchreden Fr. 1, iſt dieſe Materie weitläuftiger unterſucht worden. S. Th. 6. S. 4. ff.

Chryſippus hingegen widerlegen alle Arithmetiker, beſonders Hipparchus, welcher beweiſt, daß er hier im Rechnen einen ungeheuren Fehler begangen habe, da die Bejahung nur hundert und dreytauſend und neun und vierzig, die Verneinung aber drey hundert und zehntauſend neunhundert zwey und funfzig connexe Axiomen giebt.

Einige Aeltere ſagen, dem Zeno gehe es gerade ſo, wie einem, der ſauern Wein hat, und ihn weder als Eſſig noch als Wein verkaufen kann; denn ſein ſogenanntes Mitnehmliche 54) laſſe ſich weder als ein Gut, noch als ein Mittelding unterbringen. Chryſippus hat nun vollends gemacht, daß dieſe Waare noch weniger abgeſetzt werden kann. Denn erſt behauptet er, daß diejenigen raſen, welche Reichthum, Geſundheit, Entfernung des Schmerzes, und Unverletztheit des Körpers für nichts achten, und ſich um dergleichen

54) Die Stoiker nannten gewiſſe Dinge, die ſie nicht gerade unter die guten rechnen wollten, προηγμένα, nach Cicero praepoſita und praecipua, die man nicht wünſchen oder begehren, ſondern nur erleſen, und wenn man ſie findet, mitnehmen muß, z. B. Reichthum, Geſundheit, Freyheit von Schmerzen. Dieſen ſtanden entgegen, die ἀποπροηγμένα, Krankheit, Armuth, Schmerz, die man nicht fliehen, ſondern höchſtens abweiſen, oder ausmerzen muß, nach Cicero, rejecta, rejectanea. S. H. Wielands Ueberſetzung des Lucians. Th. 1. S. 386.

gleichen Dinge keine Mühe geben wollen. Er führt den Ausspruch des Hesiodus an:

Arbeite, Perses, du Sprößling der Götter! 55)

und setzt dann hinzu, es sey rasend, das Gegentheil anzurathen:

Fliehe die Arbeit, Perses, du Sprößling der Götter!

Er schreibt in den Büchern über die Lebensarten, der Weise könne, um sich etwas zu verdienen, an den Höfen der Könige leben, oder für Geld Unterricht ertheilen, wobey er sich von einigen Schülern vorausbezahlen lassen, mit andern aber Contracte schließen müsse. Er sagt ferner im siebenten Buche von der Pflicht, der Weise könne dreymal einen Burzelbaum machen, wenn er dafür ein Talent bekäme. Ja er erlaubt und gestattet gewissermaßen im ersten Buche von den guten Dingen einem jeden, das Mitnehmliche gut, und das Entgegengesetzte böse zu nennen, indem er sich also ausdrückt: „Will Jemand nach „solchen Veränderungen das eine für ihn selbst „gut, das andere böse nennen, so nimmt er auf „die Dinge selbst Rücksicht und scheint eben nicht „sehr zu irren; nur muß er sich in Ansehung des„sen, was dadurch bezeichnet wird, nicht täu„schen oder von dem wahren Sprachgebrauche zu „sehr abweichen.“ 56) Allein nachdem er das Mit-

55) In den Werken und Tagen, V. 297.

56) Auch diese Stelle Chrysipps ist sehr verdorben, so daß es schwer seyn möchte, den richtigen Sinn derselben wieder zu geben.

Mitnehmliche dem guten so nahe gebracht, und beyde mit einander verbunden hat, so sagt er wieder an andern Orten, daß uns gar nichts davon angehe, und daß uns die Vernunft von allen dergleichen Dinge entferne und abziehe. Dieß sagt er ausdrücklich im ersten Buche über die Ermunterung. Und im dritten Buche über die Natur schreibt er, manche pflegten Könige und Reiche glücklich zu preisen, nicht anders, als wenn sie glaubten, daß diese durch den Gebrauch goldener Nachtgeschirre und goldener Treſſen 57) glücklich würden; aber der Gute mache ſich aus dem Verluſte ſeines Vermögens nicht mehr als aus dem Verluſte einer einzigen Drachme, und krank zu ſeyn, bekümmere ihn nicht mehr, als mit dem Fuße anzuſtoßen. So hat er nicht nur die Tugend, ſondern auch die Vorſehung mit dergleichen Widerſprüchen angefüllt. Denn das müßte wahrlich eine ſehr kleinliche und alberne Tugend ſeyn, die ſich mit ſolcherley Dingen beſchäftiget und dem Weiſen befiehlt, deßhalb nach dem Boſporus zu ſchiffen, 58) oder Burzelbäume zu machen. Selbſt Jupiter verdiente ausgelacht zu werden, daß er ſich gern Beſitzgeber, Fruchtreich und Freudenſchenker um deßwillen nennen läßt, weil er höchſtens dem Thoren goldene Nachtgeſchirre und

57) Κρασπεδα χρυσα, wörtlich, goldene Säume.
58) Nämlich zum König Leukon, von dem oben geredet worden.

und Spitzen, und dem Weisen eine Drachme schenkt, wenn sie durch Jupiters Vorsehung reich werden; noch weit mehr aber Apollo, daß er sich hinsetzt, um über goldene Nachtgeschirre und Spitzen, oder über die Heilung kleiner Schrunden Orakel zu ertheilen.

Diesen Widerspruch machen die Stoiker durch den Beweis, den sie führen, noch auffallender. „Was sich auf eine gute und auf eine böse Art „brauchen läßt, sagen sie, ist weder gut noch „böse. Reichthum, Gesundheit und Leibesstärke „brauchen alle Thoren auf eine böse Art. Folg„lich ist keins von diesen Dingen gut. Wenn also „Gott nicht dem Menschen die Tugend giebt, „sondern das Schöne von Jedem selbst gewählt „werden kann, und er Reichthum und Gesund„heit ohne Tugend giebt, so giebt er dieß solchen, „die nicht einen guten, sondern einen bösen, das „heißt, einen nachtheiligen, schändlichen und ver„derblichen Gebrauch davon machen werden." Allein wenn die Götter die Tugend geben können, so sind sie nicht gütig und wohlthätig, wenn sie sie nicht geben; können sie aber die Menschen nicht gut und tugendhaft machen, so können sie auch nicht nützen, weil sonst nichts als die Tugend gut und nützlich ist. Die Ausflucht, daß die Götter diejenigen, die auf andere Art gut geworden sind, nach der Tugend und den Kräften richten, ist so viel als nichts, da auch die

Guten

Guten den Maasstab der Tugend und der Kräfte brauchten, um die Bösen zu richten. Und so folgt denn, daß die Götter nicht sowohl den Menschen nützen, als selbst von den Menschen Nutzen und Vortheil haben.

Chrysippus giebt weder sich selbst, noch einen seiner Schüler oder Lehrer für gut und tugendhaft aus. Was müssen sie nun erst von andern Leuten denken, wenn das, was sie immer sagen, wahr ist, daß alle rasen, alle Thoren, Gottlose und Verbrecher sind, und den höchsten Grad des Elends und der Unglückseligkeit erreicht haben? Und doch sollen die Schicksale des so unglücklichen und elenden Menschengeschlechts durch die Vorsehung der Götter regieret werden? Wahrlich, wenn die Götter ihre Gesinnung änderten, und sich vornähmen, uns zu schaden, uns unglücklich zu machen, zu quälen und gar aufzureiben, so könnten sie uns in keinen schlimmern Zustand versetzen, als derjenige ist, worin wir uns nach Chrysippus Meynung schon befinden, und unser Leben würde keines Zusatzes an Elend und Unglückseligkeit fähig seyn; ja es müßte, wenn es die Sprache bekäme, mit Herkules ausrufen:

Des Elends bin ich voll, ich weiß es nicht zu bergen!

Wo sind nun Meynungen und Lehrsätze zu finden, die mehr mit einander streiten, als die des Chrysippus

sippus über Götter und Menschen, daß jene auf das beste walten und regieren, diese aber so unglücklich sind, als sie nur seyn können?

Einige Pythagoreer greifen ihn deswegen an, daß er in den Büchern über die Gerechtigkeit sagt, „die Hähne wären zwar zu unserm Nutzen „da, weil sie uns munter machen, die Skorpionen aufsuchen, und durch ihre Kämpfe eine „gewisse Nacheiferung in der Tapferkeit erregen; „demungeachtet müsse man auch diese verspeisen, „damit nicht endlich die Menge ihrer Brut den „Nutzen übersteige." Allein über diesen Angriff macht er sich so sehr lustig, daß er ohne Scheu vom Jupiter, dem Retter, dem Schöpfer, und dem Vater der Gerechtigkeit, der Ordnung und des Friedens, im dritten Buche von den Göttern also redet: „So wie Staaten, die übervölkert „sind, sich der zu großen Menge dadurch entledigen, daß sie Colonien ausschicken, oder mit „ihren Nachbarn Krieg anfangen: auf gleiche „Weise pflegt auch Gott zum Untergange und „Verderben der Menschen Gelegenheiten zu verschaffen." Er führt denn den Euripides und andere zu Zeugen an, welche behaupten, daß der trojanische Krieg von den Göttern deswegen veranstaltet worden, um die Volksmenge in etwas zu vermindern. Ohne mich hier auf die übrigen Ungereimtheiten einzulassen — denn meine Absicht ist nicht die falschen, sondern nur die sich wider-

widersprechenden Meynungen der Stoiker zu beleuchten — bemerke ich, daß sie zwar den Göttern lauter schöne und ihre Güte gegen die Menschen bezeichnende Namen beylegen, aber ihnen grausame, barbarische und roher Gallier würdige Handlungen zuschreiben. Denn eine solche Vertilgung und Aufreibung der Menschen, als der trojanische, und dann wieder der medische und peloponnesische Krieg bewirkte, läßt sich doch wahrlich nicht mit Anlegung von Colonien vergleichen; es müßten denn diese Herren Nachricht haben, daß auch in der Unterwelt und im Reiche der Schatten neue Städte angelegt werden. Chrysippus macht vielmehr Gott dadurch dem Gallier Dejotarus 59) ähnlich, der, weil er mehrere Söhne hatte und doch nur einem von ihnen seine Herrschaft und Reichthümer hinterlassen wollte, jene alle umbrachte

59) Dejotarus regierte als König oder eigentlich Vierfürst einen Theil von Galatien in Kleinasien. Er lebte mit den vornehmsten Römern seiner Zeit, dem Lucullus, Pompejus und Cicero in besonderer Vertraulichkeit, und erhielt nicht nur von dem römischen Senat die feyerliche Benennung eines Freundes und Bundsgenossen des römischen Volks, sondern auch die Herrschaft über Klein-Armenien und mehrere Länder. Sein ältester Sohn, gleiches Namens, um dessentwillen er seine übrigen Söhne umbrachte, starb noch vor ihm, und so erlosch diese schnell emporgekommene Familie.

brachte und wie die Augen eines Weinstocks wegschnitt, damit der einzige, der übrig blieb, desto größer und mächtiger werden sollte. Der Winzer thut doch dieses nur, wenn die Reben noch klein und schwach sind, und wir nehmen, um eine Hündin zu schonen, ihr die meisten noch kleinen und blinden Jungen hinweg; aber Jupiter läßt nicht nur die Menschen erst heranwachsen, sondern giebt ihnen selbst Daseyn und Gedeyhen, und schlägt sie dann wieder todt, indem er zu ihrem Untergang und Verderben Gelegenheit verschafft; lieber sollte er gar keine Ursache und Veranlassung zu ihrer Entstehung geben.

Aber das ist noch das wenigste, weit wichtiger ist Folgendes. Kein Krieg auf der Welt entsteht ohne ein Laster. Den einen erregt Hang zur Wollust, den andern Habsucht, diesen Ruhmbegierde oder Herrschsucht. Veranlaßt also Gott Kriege, so giebt er auch Anlaß zu Lastern, indem er die Menschen aufhetzt und verkehrt. Gleichwohl sagt er selbst in dem Buche über das Richten, und wiederum im zweyten Buche über die Götter, man habe keinen Grund zu behaupten, daß Gott an schändlichen Dingen Ursache sey. Denn so wenig ein Gesetz an den Uebertretungen Ursache seyn könnte, so wenig seyen es die Götter an der Gottlosigkeit; folglich sey es auch der Vernunft gemäß, daß sie an nichts Schändlichem Ursache sind. Was ist nun aber für die Menschen

schänd-

ſchändlicher, als daß ſie ſich einander erwürgen? Und doch geben die Götter, wie Chryſippus ſagt, dazu Veranlaſſung. Aber, möchte Jemand ſagen, er rühmt doch auch dieſe Stellen des Euripides:

Wenn die Götter Böſes üben, ſind ſie wahrlich keine Götter. *)

Und:

Du klagſt die Götter an, kann etwas leichter ſeyn?

gleich als wenn wir jetzt etwas anders thäten, als eben die ſich widerſprechenden Meynungen und Grundſätze deſſelben anzuführen. Ja dieſen geprieſenen Vers kann man, nicht nur zwey- oder dreymal, ſondern in unzähligen Fällen dem Chryſippus ſelbſt vorhalten:

Du klagſt die Götter an, kann etwas leichter ſeyn?

Denn erſtlich vergleicht er in dem Buche von der Natur die Ewigkeit der Bewegung 60) mit einem Kräutertranke, in welchem jedes der geſchehenden Dinge auf eine andere Art gemiſcht und umgerührt wird, und fährt dann alſo fort: „Da auf „ſolche Weiſe die Einrichtung und Regierung des „Univerſums immer ihren Gang fortgeht, ſo iſt „es nothwendig, daß wir uns nach derſelben in

*) Aus Euripides Tragödie Bellerophon, welche verlohren gegangen.

60) Oder nach einer Conjectur Xylanders, die Urſache der Bewegung.

„demjenigen Zustande befinden, in welchem wir „uns eben befinden, wir mögen nun wider unsere „Natur krank oder verstümmelt seyn, wir mögen „Sprachforscher oder Tonkünstler werden.“ Und dann weiter unten: „Nach diesem Grundsatze „müssen wir auch von unsern Tugenden und La„stern, und überhaupt, wie ich vorhin sagte, „von der Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit in „den Künsten ein Gleiches behaupten.“ Ja, um alle Zweydeutigkeit zu heben, sagt er bald darauf: „Alle einzelne Dinge, nicht das geringste ausge„nommen, können auf keine andere Art als nach der „gemeinen Natur und deren Grunde geschehen.“ Daß unter gemeiner Natur und deren Grunde das Verhängniß, die Vorsehung und Jupiter verstanden wird, ist selbst den Antipoden nicht unbekannt. Denn dieß schärfen die Stoiker bey jeder Gelegenheit ein, und Chrysippus erklärt, Homer habe ganz recht gesagt:

— — So ward Zeus Wille vollendet — 61)

weil er das Verhängniß und die Natur des Universums, nach welcher alles regiert wird, damit meyne.

Wie kann nun dieß beydes beysammen bestehen, daß Gott an nichts Schändlichem Ursache seye, und auch das allergeringste nicht anders als nach der gemeinen Natur und deren Grunde geschehen soll? Denn wenn alles, was geschieht, den

61) Im 1ten Buche der Iliade, V. 5.

den Göttern zugeschrieben wird, so muß ihnen ja auch das Schändliche zugeschrieben werden. Epikur strengt doch noch seinen Verstand an, und giebt sich alle Mühe, um den freyen Willen von den Gesetzen der ewigen Bewegung zu befreyen und loszumachen, damit das Laster nicht unsträflich bleiben soll; Chrysipp hingegen räumt demselben die unbeschränkteste Freyheit ein, da er annimmt, daß es nicht nur aus Nothwendigkeit und nach dem Verhängnisse, sondern sogar nach dem Grunde Gottes und nach den Gesetzen der besten Natur begangen werde. Dieß läßt sich auch aus folgender Stelle ersehen: „Da die gemeine „Natur sich auf alles erstreckt, so muß auch alles, „was auf irgend eine Art in der Welt und in „irgend einem Theile derselben geschieht, nach „derselben und ihrem Grunde in gehöriger Folge „und ohne Hinderniß geschehen, weil von außen „nichts vorhanden ist, das der gemachten Ein„richtung ein Hinderniß verursachen könnte, und „auch kein Theil anders als nach den Gesetzen der „gemeinen Natur sich bewegen und verhalten „kann.“ Welches sind denn nun aber die Verhältnisse und Bewegungen der Theile? Verhältnisse sind, wie jeder gleich einsieht, die Laster, die Krankheiten, Geiz, Wollust, Ehrsucht, Furchtsamkeit, Ungerechtigkeit; Bewegungen aber sind, Ehebruch, Diebstahl, Verrath, Meuchelmord und Vatermord. Nach Chrysippus Meynung nun

ist von allen diesen nichts, weder etwas großes noch etwas kleines, dem Grunde Jupiters, dem Gesetze, der Gerechtigkeit, der Vorsehung entgegen; folglich ist es auch nicht wider das Gesetz, das Gesetz zu übertreten, nicht wider die Gerechtigkeit, ungerecht zu handeln, nicht wider die Vorsehung, Böses zu begehen.

Demungeachtet behauptet er wieder, daß Gott das Laster strafe, und daß er vieles thue, um die Bösen zu züchtigen. So sagt er im zweyten Buche von den Göttern: „Zuweilen begegnen den Guten Widerwärtigkeiten, aber nicht, „wie den Bösen, zur Strafe, sondern nach „einer andern Einrichtung, wie auch in Staaten „geschieht." Deßgleichen in folgender Stelle: „Fürs erste muß man die Uebel so verstehen, wie „vorher gesagt worden, und dann, daß sie nach „Jupiters Grunde zugetheilet werden, entweder „zur Strafe, oder nach einer andern, auf das „Universum sich beziehenden Einrichtung." Nun das ist doch schlimm, daß das Laster nach dem Grunde und der Einrichtung Gottes begangen und auch bestraft wird. Diesen Widerspruch vergrößert er noch, wenn er im zweyten Buche über die Natur sagt: „Das Laster hat zu den Unglücksfällen ein ganz eigenes Verhältniß. Denn es „entstehet gewissermaßen nach dem Grunde der „Natur, und, daß ich so sage, in Absicht des „Ganzen nicht auf eine unnütze Art, weil sonst

„auch

„auch das Gute nicht wäre.“ Und dieſer Mann ſchilt nun auf diejenigen, die auf gleiche Weiſe für und wider eine Sache ſtreiten, er, der aus bloßer Sucht, über alles etwas eigenes und ſcharfſinniges zu ſagen, behauptet, daß es nicht unnützlich ſey, Beutel abzuſchneiden, zu verleumden und auszuſchweifen, nicht unnützlich, unnütz, ſchädlich und unglückſelig zu ſeyn. Und was iſt nun das für ein Jupiter — ich meyne den des Chryſippus — der eine Handlung beſtraft, die weder aus freyem Willen, noch auf eine unnützliche Art begangen wird? Denn das Laſter iſt, nach Chryſippus Grundſatz durchaus unſträflich, und alle Schuld fällt auf den Jupiter zurück, es ſey nun, daß er das Laſter als etwas unnützes gemacht hat, oder wenn er es nicht unnützlich macht, es doch mit Strafe belegt. Ferner, wenn er im erſten Buche über die Gerechtigkeit von den Göttern behauptet, daß ſie manchen Ungerechtigkeiten Einhalt thun, ſo ſetzt er hinzu: „Das Laſter „ganz und gar aufzuheben, iſt nicht möglich, ja „es wäre nicht einmal gut, wenn es aufgehoben „würde.“ „Ob es nicht gut iſt, die Uebertretung des Geſetzes, die Ungerechtigkeit, den Unverſtand aufzuheben, darauf kann ich mich für jetzt nicht einlaſſen; aber wenn er ſelbſt, ſo viel an ihm iſt, durch Philoſophiren das Laſter aufhebt, welches aufzuheben doch nicht gut iſt, ſo thut er etwas, das mit der Vernunft und der Einrichtung Got-

tes streitet. Ueberdieß sagt er noch, daß Gott manchen Ungerechtigkeiten Einhalt thue, und giebt damit zu verstehen, daß die Vergehungen Gott mißfällig sind. 62)

Nachdem er mehrmals gesagt hat, daß in der Welt nichts sträflich und tadelhaft sey, weil alles nach den Gesetzen der besten Natur vollbracht wird, so giebt er in andern Stellen wieder zu, daß manche Nachläßigkeiten bey nicht kleinen und unbedeutenden Dingen sträflich sind. Unter andern im dritten Buche über die Substanz, wo er des Umstandes erwähnt, daß dergleichen Dinge wohl auch guten und tugendhaften Menschen begegnen können, drückt er sich also aus: „Etwa deswegen, weil manches vernachläßiget „wird, so wie in großen Häusern manche Kleye, „manche Weizenkörner verlohren gehen, obgleich „die Haushaltung im Ganzen gut geführet wird; „oder weil über solche Dinge, bey denen in der „That sträfliche Nachläßigkeiten begangen wer„den, die Aufsicht bösen Genien anvertraut ist?" Auch glaubt er, daß hier viele Nothwendigkeit mit unterlaufe. Wie leichtsinnig, wie unbesonnen es ist, solche Unglücksfälle guter und tugendhafter Männer, als die Verdammung des

So-

62) Ambot muß statt ανομοιοτητος gelesen haben ανομολογητος, da er übersetzt, qu'il y a donc quelque inégalité entre les pechez.

Sokrates, die Verbrennung des Pythagoras bey lebendigem Leibe durch Kylons Anhänger, 63) die martervolle Hinrichtung des Zeno durch den Tyrannen Demylus, 64) und die des Antiphons vom Dionyſius 65) iſt, mit der verlohren gehenden Kleye zu vergleichen, übergehe ich mit Stillſchweigen; aber daß böſe Geiſter von der Vorſehung zu einer ſolchen Aufſicht beſtellt ſind, muß das nicht Gott zum Vorwurfe gereichen, da er wie ein König handelt, der ſeine Provinzen nichtswürdigen und grauſamen Statthaltern oder Amtleuten anvertraut, und es gelaſſen mit anſieht, daß von dieſen die treflichſten Männer hintangeſetzt oder gar gemißhandelt werden? Und wenn bey den Dingen, die in der Welt geſchehen, viele Nothwendigkeit mit unterläuft, ſo iſt es unmöglich, daß Gott alles regiere, oder daß alle Dinge nach ſeiner Weisheit geordnet und eingerichtet werden.

63) Ueber die Todesart des Pythagoras ſ. H. Tiedemanns Griechenlands erſte Philoſophen. S. 334. ff.

64) Es iſt hier die Rede von Zeno dem Eleater. Der Tyrann, der ihn einer Verſchwörung wegen auf die Folter bringen ließ, wird von Diogenes Laert. B. 9. K. 5. Nearchus, und von andern Diomedon genannt.

65) Dieſer Antiphon war ein tragiſcher Dichter, der am Hofe des ältern Dionyſius in Syrakus lebte, und von dieſem wegen einiger ſpöttiſchen Reden hingerichtet wurde.

Zur Widerlegung des Epikurs und anderer, die die Vorsehung läugnen, bedient sich Chrysippus der Begriffe und Vorstellungen, die wir uns von den Göttern als wohlthätigen und gegen die Menschen gütigen Wesen machen. Die hieher gehörigen Stellen anzuführen, wäre unnöthig, da die Stoiker sehr oft davon sprechen. Indeß weiß man, daß nicht alle Völker die Götter für gütige Wesen erkennen. Man sehe nur, was die Juden und Syrer 66) von den Göttern denken, und mit wie vielem Aberglauben die Werke der Dichter angefüllt sind. Aber Niemand hat sich noch einfallen lassen, zu glauben, daß Gott sterblich sey, und einen Anfang habe. Um der übrigen nicht zu gedenken, so erklärt sich Antipater von Tarsus in seinem Werke über die Götter hierüber also: „Zu mehrerer Deutlichkeit der ganzen „bisher abgehandelten Lehre wollen wir die Vor„stellung, die wir uns von Gott machen, kurz „zusammenfassen. Unter Gott also denken wir „uns ein seliges, unvergängliches und gegen die „Menschen wohlthätiges Wesen.“ Wenn er dann jeden

66) Dieß geht ohne Zweifel darauf, daß in den heiligen Büchern der Juden Gott oft als ein zorniges, ergrimmtes und die Vergehungen mit der äußersten Strenge rächendes Wesen vorgestellt wird. Syrer und Juden wurden als benachbarte Völker, deren Sprache nicht viel unterschieden war, von den Griechen und Römern gemeiniglich miteinander verwechselt.

jeden dieſer Sätze beſonders erklärt, ſetzt er hinzu: „Und es glauben auch alle, daß die Götter „unvergänglich ſind.“ Aber unter die Alle, von denen Antipater ſagt, kann Chryſippus doch nicht mitgehören, da er glaubt, daß außer dem Jupiter keiner der Götter unſterblich ſey, ſondern daß alle ohne Unterſchied entſtanden ſeyen, und auch wieder vergehen werden. Dieſe Meynung hat er, daß ich ſo ſage, überall angebracht; ich will aber nur die einzige Stelle aus dem dritten Buche über die Götter anführen, wo es heißt: „Einige derſelben ſind erſchaffen und ſterblich, „andere aber unerſchaffen. Dieß gleich anfangs „zu beweiſen, iſt der Naturlehre gemäßer. Die „Sonne, der Mond und die andern Götter, die „ein ähnliches Verhältniß haben, ſind erſchaffen, „Jupiter aber iſt ewig.“ Und weiter unten: „Das nämliche muß auch von Entſtehung und „Untergang geſagt werden, in Anſehung ſowohl „der übrigen Götter, als des Jupiters. Denn „jene ſind vergänglich, bey dieſem aber ſind die „Theile unvergänglich.“ Damit will ich nun etwas weniges von dem, was Antipater hierüber ſagt, vergleichen. „Diejenigen, ſchreibt er, welche den Göttern die Wohlthätigkeit entziehen, „treten zum Theil der Meynung dieſer Philoſophen bey; und aus eben dem Grunde auch die, „welche glauben, daß die Götter an Entſtehung „und Untergang Theil nehmen.“ Wenn es alſo

eben

eben so ungereimt ist, die Götter für sterblich zu halten, als zu glauben, daß sie nicht gütig und wohlthätig gegen die Menschen sind, so ist ja Chrysippus in einen ähnlichen Irrthum verfallen, als Epikurus, da der eine den Göttern die Wohlthätigkeit, der andere die Unsterblichkeit entziehet.

Im dritten Buche von den Göttern sagt Chrysippus über den Umstand, daß die andern Götter eine Nahrung haben, Folgendes: „Die „übrigen Götter bedienen sich einer Nahrung, „und werden durch sie eben so wie wir erhalten; „Jupiter aber und die Welt auf eine andere Art, „nämlich durch die andern Dinge, die verzehrt „und in Feuer verwandelt werden.“ 67) Hier behauptet er also, daß alle Götter eine Nahrung haben, die Welt und den Jupiter ausgenommen; hingegen im ersten Buche über die Vorsehung sagt er, Jupiter wachse immer, bis er alle Dinge in sich selbst verzehrt hat. „Denn da der „Tod eine Trennung der Seele vom Körper ist, „die Seele der Welt aber sich nie trennt, sondern „immer fortwächst, bis sie alle Materie in sich „selbst verzehrt hat, so kann man auch nicht sa„gen, daß die Welt sterbe. Kann wohl Jemand „wider-

67) Bey dieser verdorbenen Stelle bin ich in Ermangelung etwas bessern der Reisk. Conjectur gefolgt. Amyot übersetzt: par une autre maniere, qui sont engendréz et consuméz par le feu.

„widerſprechendere Dinge behaupten, als derje„nige, der ſagt, daß derſelbe Gott (ernähret und „auch nicht ernähret werde)?) 68) Und dieß braucht man nicht erſt durch eine Reihe von Schlüſſen zu folgern, denn er ſelbſt ſagt ganz deutlich in eben dieſem Buche: „Von der Welt „allein behauptet man, daß ſie ſich ſelbſt hinrei„chend ſey, weil ſie alles, was ſie braucht, in „ſich ſelbſt hat; auch wächſt und nährt ſie ſich „aus ſich ſelbſt, da die andern Theile ſich in ein„ander verwandeln.“ Er widerſpricht ſich alſo nicht nur deßwegen, weil er in jener Stelle behauptet, daß alle Götter, die Welt und den Jupiter ausgenommen, genähret werden, und in dieſer wieder ſagt, daß auch die Welt eine Nahrung habe; ſondern noch weit mehr, weil er annimmt, daß die Welt immer wachſe, indem ſie durch ſich ſelbſt genähret wird. Im Gegentheil ſollte man denken, daß dieſe allein nicht wachſe, weil ihre eigene Zerſtörung ihr zur Nahrung dient, daß hingegen die übrigen Götter, die von außen her genähret werden, Wachsthum und Zunahme haben, und die Welt eher in dieſe verzehret werde, da die Welt aus ſich ſelbſt, die Götter aber aus jener immer etwas nehmen und ſich davon nähren. Zweytens aber umfaßt der Begriff, den wir uns von

68) Die eingeſchloßnen Worte fehlen im Texte, und ich habe ſie nach Amyot hinzugeſetzt, weil ſie ſich leicht aus dem Zuſammenhange ergeben.

von Göttern machen, auch Glück, Seligkeit und innere Vollkommenheit. Daher preisen sie die Stelle Euripides:

Denn Gott bedarf gar nichts, ist er wahrhaftig Gott.
Die Dichter sind es nur, die solche schale Mährchen
Erzählen — 69)

Indessen sagt Chrysippus am angeführten Orte; die Welt allein sey sich selbst genug, weil sie alles, was sie braucht, in sich selbst hat. Was folgt aber aus diesem Grundsatz, daß die Welt allein sich selbst genug ist? Nichts anders, als daß weder die Sonne, noch der Mond, noch irgend ein anderer Gott sich selbst genug ist. Sind sie aber nicht sich selbst genug, so können sie auch nicht glücklich und selig seyn.

Chrysippus glaubt, daß die Frucht in Mutterleibe von Natur wie eine Pflanze ernähret, nach der Geburt aber von der Luft abgekühlet und gehärtet, und so durch Veränderung der Lebensgeister zu einem Thiere oder lebendigen Geschöpfe werde. Daher sey auch die Seele wegen dieser Abkühlung füglich Psyche genannt wor-

69) Im wüthenden Herkules V. 1345. Aus der Vergleichung dieser Stelle ergiebt sich, daß in Plutarchs Texte für αυτων zu lesen ist, αυτων, mit vorhergehender Interpunktion.

worden. 70) Aber an einem andern Orte ſagt er wieder, die Seele ſey ein dünnerer und aus feinern Theilen beſtehender Hauch der Natur, und ſtreitet alſo mit ſich ſelbſt. Denn wie iſt es möglich, daß etwas Dünnes und Subtiles aus dem Dickern oder Gröbern durch Abkühlung und Verdichtung entſtehe? Und was noch mehr iſt, wie kann er bey der Meynung, daß ein beſeeltes Weſen durch Abkühlung entſtehe, die Sonne, einen feurigen Körper, der aus den in Feuer verwandelten Dünſten entſtanden iſt, noch für beſeelt halten? Denn er ſagt im dritten Buche über die Natur: „Mit den Verwandlungen des „Feuers verhält ſichs ſo: durch die Luft wird es „in Waſſer verwandelt, aus dieſem dünſtet, wenn „die Erde ſich geſetzt hat, Luft aus; wird dann „die Luft verdünnt, ſo bildet ſich ringsherum der „Aether. Die Sterne werden mit der Sonne „aus dem Meere angezündet.“ Was iſt nun aber der Anzündung mehr entgegen als die Abkühlung, was der Verdünnung mehr als die Verdichtung? Das eine macht aus Feuer und Luft Waſſer und Erde, das andere verwandelt wieder das Feuchte und Erdartige in Feuer und Luft. Demungeachtet macht er bald die Anzündung, bald die

70) Das griechiſche Wort ψυχη, die Seele, wird nämlich hergeleitet von ψυχειν, erfriſchen, abkühlen.

die Abkühlung zum Prinzip der Seele; ja er behauptet, daß, sobald die Anzündung durchaus erfolgt ist, das Thier sogleich dasey und lebe; daß es aber, wenn es wieder verlischt und sich verdichtet, in Wasser, Erde und in die körperliche Natur verwandelt werde. So sagt er im ersten Buche über die Vorsehung: „Wenn die „Welt durchaus feurig ist, dann ist sie auch gleich „ihre eigene Seele und Denkkraft; wenn sie sich „aber in Feuchtigkeit und in die darinn zurück„gelassene Seele verwandelt, so verwandelt sie „sich gewissermaßen in Seele und Körper, so „daß sie aus diesen beyden besteht, und nun be„kömmt sie ein anderes Verhältniß.“ Hier sagt er doch deutlich genug, daß durch die Anzündung selbst die unbeseelten Theile der Welt sich in Seele verwandeln, durch die Verlöschung hingegen die Seele wieder nachlasse und feucht werde, indem sie zur körperlichen Natur zurückkehrt. Er handelt also sehr ungereimt, da er durch die Abkühlung bald aus unempfindlichen Dingen beseelte macht, bald den größten Theil der Weltseele in etwas unempfindliches und unbeseeltes verwandelt. Ueberdieß gründet sich seine Lehre von der Entstehung der Seele auf einen Beweis, der mit seiner Meynung streitet. Er sagt nämlich, daß die Seele erst entstehe, wenn das Kind geboren, und die Lebensgeister durch die Abkühlung, so wie das Eisen durch die Härtung verändert

ändert worden. Daß die Seele entſtanden, und zwar ſpäter als der Körper entſtanden ſey, beweißt er vornehmlich damit, daß die Kinder den Eltern an Gemüthsart und Sitten gleich werden. Hier fällt der Widerſpruch ſogleich in die Augen. Denn die Seele, die erſt nach der Geburt hervorgebracht wird, kann doch unmöglich vor der Geburt Sitten und Neigungen bekommen, oder es würde folgen, daß die Seele, ehe ſie entſteht, einer andern Seele ähnlich iſt, das heißt, ſie müßte der Aehnlichkeit nach exiſtiren, und weil ſie noch nicht entſtanden iſt, auch nicht exiſtiren. Sagt Jemand, daß der Grund der Aehnlichkeit in der Miſchung der Körper liege, und die entſtandenen Seelen nur verändert werden, ſo vernichtet er den Beweis von der Entſtehung der Seele. Denn ſo folgt, daß die Seele, wenn ſie auch nicht entſtanden oder erzeugt iſt, ſobald ſie in einen Körper kömmt, durch die Miſchung der Aehnlichkeit verändert wird.

Von der Luft behauptet Chryſipp bald, daß ſie leicht und emporſteigend, bald, daß ſie weder ſchwer noch leicht ſey. So ſagt er im zweyten Buche, von der Bewegung: „Das Feuer, das „keine Schwere hat, ſteigt empor, und eben ſo „wie dieſes auch die Luft, indem das Waſſer „mehr der Erde, die Luft aber mehr dem Feuer „zugetheilt iſt.“ In den Lehrſätzen der Phyſik aber neigt er ſich zu der andern Meynung, daß

die Luft an ſich weder Schwere noch Leichtigkeit habe. Er nimmt an, die Luft ſey von Natur finſter, und dieß braucht er zum Beweis, daß ſie das Prinzip der Kälte ſey. Denn die Finſterniß derſelben ſtehe der Hellung, die Kälte aber der Wärme des Feuers entgegen. Dieſe Meynung trägt er im erſten Buche der phyſikaliſchen Fragen vor; aber nun ſagt er wieder in der Abhandlung von den Realitäten: „Die Realitäten 71) „ſind nichts anders als Lüfte. Denn von dieſen „werden die Körper zuſammengehalten, und die „zuſammenhaltende Luft iſt Urſache, daß jeder, durch eine Realität (Kraft) zuſammengehaltene Körper ſeine Qualität hat, die man beym „Eiſen Härte, beym Stein Dichtheit, und beym „Silber Weiße nennt“ — eine Behauptung, die viel ungereimtes und widerſprechendes enthält. Denn wenn die Luft ſo bleibt, wie ſie von Natur iſt, wie kann das Schwarze in dem, was nicht weiß iſt, zur Weiße, das Weiche in dem, was nicht hart iſt, zur Härte, und das Lockere in dem, was nicht dicht iſt, zur Dichtheit werden? Wird ſie aber durch die Vermiſchung mit dieſen Körpern verändert und ihnen ähnlich gemacht, wie iſt ſie dann noch eine Realität, eine Kraft, oder eine

71) Oder, wenn man lieber will, Kräfte, im Griech. ἕξεις. H. Tiedemann drückt im 2ten Buche der ſpekulativen Philoſophie S. 419. ἕξις durch zuſammenhaltende Kraft aus.

eine Urſache derjenigen Dinge, von denen ſie überwältiget wird? Denn iſt die Veränderung von der Art, daß die Sache dadurch ihre eigenen Qualitäten verlieret, ſo iſt das eher ein Leiden, als ein Wirken, nicht ein Zuſammenhalten, ſondern eine Kraftloſigkeit. Gleichwohl behaupten ſie überall, daß die an ſich träge und unbewegliche Materie den Qualitäten unterliege, und daß die Qualitäten, welche ſie Hauche, zuweilen auch luftartige Spannungen 72) nennen, allen Theilen der Materie, an welchen ſie ſich befinden, Form und Bildung geben. Dieß können ſie nicht ſagen, weil ſie annehmen, daß die Luft von Natur ſo beſchaffen ſey, (wie ſie iſt). Denn iſt ſie eine Realität, Kraft und Spannung, ſo wird ſie alle Körper, die ſo nachgiebig und leicht zu verändern ſind, ſich ſelbſt ähnlich machen; wenn ſie aber durch die Vermiſchung mit jenen ganz andere Formen bekömmt, als ſie von Natur hat, ſo iſt ſie gewiſſermaßen nur Materie der Materie, nicht aber Urſache und Kraft.

Daß außerhalb der Welt ein endloſer leerer Raum iſt, und daß das Endloſe weder Anfang, noch Mittel, noch Ende hat, wird von Chryſippus an vielen Stellen geſagt. Dieß iſt der vor-

72) Die griechiſchen Ausdrücke, deren ſich die Stoiker bedienen, ſind πνευματα, τονοι εφαπτικοι. S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 464.

Zur Widerlegung des Epikurs und anderer, die die Vorsehung läugnen, bedient sich Chrysippus der Begriffe und Vorstellungen, die wir uns von den Göttern als wohlthätigen und gegen die Menschen gütigen Wesen machen. Die hieher gehörigen Stellen anzuführen, wäre unnöthig, da die Stoiker sehr oft davon sprechen. Indeß weiß man, daß nicht alle Völker die Götter für gütige Wesen erkennen. Man sehe nur, was die Juden und Syrer 66) von den Göttern denken, und mit wie vielem Aberglauben die Werke der Dichter angefüllt sind. Aber Niemand hat sich noch einfallen lassen, zu glauben, daß Gott sterblich sey, und einen Anfang habe. Um der übrigen nicht zu gedenken, so erklärt sich Antipater von Tarsus in seinem Werke über die Götter hierüber also: „Zu mehrerer Deutlichkeit der ganzen „bisher abgehandelten Lehre wollen wir die Vor„stellung, die wir uns von Gott machen, kurz „zusammenfassen. Unter Gott also denken wir „uns ein seliges, unvergängliches und gegen die „Menschen wohlthätiges Wesen.“ Wenn er dann jeden

66) Dieß geht ohne Zweifel darauf, daß in den heiligen Büchern der Juden Gott oft als ein zorniges, ergrimmtes und die Vergehungen mit der äußersten Strenge rächendes Wesen vorgestellt wird. Syrer und Juden wurden als benachbarte Völker, deren Sprache nicht viel unterschieden war, von den Griechen und Römern gemeiniglich miteinander verwechselt.

jeden dieser Sätze besonders erklärt, setzt er hinzu: „Und es glauben auch alle, daß die Götter „unvergänglich sind.“ Aber unter die Alle, von denen Antipater sagt, kann Chrysippus doch nicht mitgehören, da er glaubt, daß außer dem Jupiter keiner der Götter unsterblich sey, sondern daß alle ohne Unterschied entstanden seyen, und auch wieder vergehen werden. Diese Meynung hat er, daß ich so sage, überall angebracht; ich will aber nur die einzige Stelle aus dem dritten Buche über die Götter anführen, wo es heißt: „Einige derselben sind erschaffen und sterblich, „andere aber unerschaffen. Dieß gleich anfangs „zu beweisen, ist der Naturlehre gemäßer. Die „Sonne, der Mond und die andern Götter, die „ein ähnliches Verhältniß haben, sind erschaffen, „Jupiter aber ist ewig.“ Und weiter unten: „Das nämliche muß auch von Entstehung und „Untergang gesagt werden, in Ansehung sowohl „der übrigen Götter, als des Jupiters. Denn „jene sind vergänglich, bey diesem aber sind die „Theile unvergänglich.“ Damit will ich nun etwas weniges von dem, was Antipater hierüber sagt, vergleichen. „Diejenigen, schreibt er, wel„che den Göttern die Wohlthätigkeit entziehen, „treten zum Theil der Meynung dieser Philoso„phen bey; und aus eben dem Grunde auch die, „welche glauben, daß die Götter an Entstehung „und Untergang Theil nehmen.“ Wenn es also

eben

eben so ungereimt ist, die Götter für sterblich zu halten, als zu glauben, daß sie nicht gütig und wohlthätig gegen die Menschen sind, so ist ja Chrysippus in einen ähnlichen Irrthum verfallen, als Epikurus, da der eine den Göttern die Wohlthätigkeit, der andere die Unsterblichkeit entziehet.

Im dritten Buche von den Göttern sagt Chrysippus über den Umstand, daß die andern Götter eine Nahrung haben, Folgendes: „Die „übrigen Götter bedienen sich einer Nahrung, „und werden durch sie eben so wie wir erhalten; „Jupiter aber und die Welt auf eine andere Art, „nämlich durch die andern Dinge, die verzehrt „und in Feuer verwandelt werden." 67) Hier behauptet er also, daß alle Götter eine Nahrung haben, die Welt und den Jupiter ausgenommen; hingegen im ersten Buche über die Vorsehung sagt er, Jupiter wachse immer, bis er alle Dinge in sich selbst verzehrt hat. „Denn da der „Tod eine Trennung der Seele vom Körper ist, „die Seele der Welt aber sich nie trennt, sondern „immer fortwächst, bis sie alle Materie in sich „selbst verzehrt hat, so kann man auch nicht sa„gen, daß die Welt sterbe. Kann wohl Jemand „wider-

67) Bey dieser verdorbenen Stelle bin ich in Ermangelung etwas bessern der Reisk. Conjectur gefolgt. Amyot übersetzt: par une autre maniere, qui sont engendréz et consuméz par le feu.

„widerſprechendere Dinge behaupten, als derje„nige, der ſagt, daß derſelbe Gott (ernähret und „auch nicht ernähret werde)?) 68) Und dieß braucht man nicht erſt durch eine Reihe von Schlüſſen zu folgern, denn er ſelbſt ſagt ganz deutlich in eben dieſem Buche: „Von der Welt „allein behauptet man, daß ſie ſich ſelbſt hinrei„chend ſey, weil ſie alles, was ſie braucht, in „ſich ſelbſt hat; auch wächſt und nährt ſie ſich „aus ſich ſelbſt, da die andern Theile ſich in ein„ander verwandeln.“ Er widerſpricht ſich alſo nicht nur deßwegen, weil er in jener Stelle behauptet, daß alle Götter, die Welt und den Jupiter ausgenommen, genähret werden, und in dieſer wieder ſagt, daß auch die Welt eine Nahrung habe; ſondern noch weit mehr, weil er annimmt, daß die Welt immer wachſe, indem ſie durch ſich ſelbſt genähret wird. Im Gegentheil ſollte man denken, daß dieſe allein nicht wachſe, weil ihre eigene Zerſtörung ihr zur Nahrung dient, daß hingegen die übrigen Götter, die von außen her genähret werden, Wachsthum und Zunahme haben, und die Welt eher in dieſe verzehret werde, da die Welt aus ſich ſelbſt, die Götter aber aus jener immer etwas nehmen und ſich davon nähren. Zweytens aber umfaßt der Begriff, den wir uns von

68) Die eingeſchloßnen Worte fehlen im Texte, und ich habe ſie nach Amyot hinzugeſetzt, weil ſie ſich leicht aus dem Zuſammenhange ergeben.

von Göttern machen, auch Glück, Seligkeit und innere Vollkommenheit. Daher preisen sie die Stelle Euripides:

Denn Gott bedarf gar nichts, ist er wahrhaftig Gott.
Die Dichter sind es nur, die solche schale Mährchen
Erzählen — 69)

Indessen sagt Chrysippus am angeführten Orte; die Welt allein sey sich selbst genug, weil sie alles, was sie braucht, in sich selbst hat. Was folgt aber aus diesem Grundsatz, daß die Welt allein sich selbst genug ist? Nichts anders, als daß weder die Sonne, noch der Mond, noch irgend ein anderer Gott sich selbst genug ist. Sind sie aber nicht sich selbst genug, so können sie auch nicht glücklich und selig seyn.

Chrysippus glaubt, daß die Frucht in Mutterleibe von Natur wie eine Pflanze ernähret, nach der Geburt aber von der Luft abgekühlet und gehärtet, und so durch Veränderung der Lebensgeister zu einem Thiere oder lebendigen Geschöpfe werde. Daher sey auch die Seele wegen dieser Abkühlung füglich Psyche genannt wor-

69) Im wüthenden Herkules V. 1345. Aus der Vergleichung dieser Stelle ergiebt sich, daß in Plutarchs Texte für αυτων zu lesen ist, ουδεν, mit vorhergehender Interpunktion.

worden. 70) Aber an einem andern Orte ſagt er wieder, die Seele ſey ein dünnerer und aus feinern Theilen beſtehender Hauch der Natur, und ſtreitet alſo mit ſich ſelbſt. Denn wie iſt es möglich, daß etwas Dünnes und Subtiles aus dem Dickern oder Gröbern durch Abkühlung und Verdichtung entſtehe? Und was noch mehr iſt, wie kann er bey der Meynung, daß ein beſeeltes Weſen durch Abkühlung entſtehe, die Sonne, einen feurigen Körper, der aus den in Feuer verwandelten Dünſten entſtanden iſt, noch für beſeelt halten? Denn er ſagt im dritten Buche über die Natur: „Mit den Verwandlungen des „Feuers verhält ſichs ſo: durch die Luft wird es „in Waſſer verwandelt, aus dieſem dünſtet, wenn „die Erde ſich geſetzt hat, Luft aus; wird dann „die Luft verdünnt, ſo bildet ſich ringsherum der „Aether. Die Sterne werden mit der Sonne „aus dem Meere angezündet.“ Was iſt nun aber der Anzündung mehr entgegen als die Abkühlung, was der Verdünnung mehr als die Verdichtung? Das eine macht aus Feuer und Luft Waſſer und Erde, das andere verwandelt wieder das Feuchte und Erdartige in Feuer und Luft. Demungeachtet macht er bald die Anzündung, bald die

70) Das griechiſche Wort ψυχη, die Seele, wird nämlich hergeleitet von ψυχειν, erfriſchen, abkühlen.

die Abkühlung zum Prinzip der Seele; ja er behauptet, daß, sobald die Anzündung durchaus erfolgt ist, das Thier sogleich dasey und lebe; daß es aber, wenn es wieder verlischt und sich verdichtet, in Wasser, Erde und in die körperliche Natur verwandelt werde. So sagt er im ersten Buche über die Vorsehung: „Wenn die „Welt durchaus feurig ist, dann ist sie auch gleich „ihre eigene Seele und Denkkraft; wenn sie sich „aber in Feuchtigkeit und in die darinn zurück„gelassene Seele verwandelt, so verwandelt sie „sich gewissermaßen in Seele und Körper, so „daß sie aus diesen beyden besteht, und nun be„kömmt sie ein anderes Verhältniß." Hier sagt er doch deutlich genug, daß durch die Anzündung selbst die unbeseelten Theile der Welt sich in Seele verwandeln, durch die Verlöschung hingegen die Seele wieder nachlasse und feucht werde, indem sie zur körperlichen Natur zurückkehrt. Er handelt also sehr ungereimt, da er durch die Abkühlung bald aus unempfindlichen Dingen beseelte macht, bald den größten Theil der Weltseele in etwas unempfindliches und unbeseeltes verwandelt. Ueberdieß gründet sich seine Lehre von der Entstehung der Seele auf einen Beweis, der mit seiner Meynung streitet. Er sagt nämlich, daß die Seele erst entstehe, wenn das Kind geboren, und die Lebensgeister durch die Abkühlung, so wie das Eisen durch die Härtung verändert

ändert worden. Daß die Seele entſtanden, und zwar ſpäter als der Körper entſtanden ſey, beweißt er vornehmlich damit, daß die Kinder den Eltern an Gemüthsart und Sitten gleich werden. Hier fällt der Widerſpruch ſogleich in die Augen. Denn die Seele, die erſt nach der Geburt hervorgebracht wird, kann doch unmöglich vor der Geburt Sitten und Neigungen bekommen, oder es würde folgen, daß die Seele, ehe ſie entſteht, einer andern Seele ähnlich iſt, das heißt, ſie müßte der Aehnlichkeit nach exiſtiren, und weil ſie noch nicht entſtanden iſt, auch nicht exiſtiren. Sagt Jemand, daß der Grund der Aehnlichkeit in der Miſchung der Körper liege, und die entſtandenen Seelen nur verändert werden, ſo vernichtet er den Beweis von der Entſtehung der Seele. Denn ſo folgt, daß die Seele, wenn ſie auch nicht entſtanden oder erzeugt iſt, ſobald ſie in einen Körper kömmt, durch die Miſchung der Aehnlichkeit verändert wird.

Von der Luft behauptet Chryſipp bald, daß ſie leicht und emporſteigend, bald, daß ſie weder ſchwer noch leicht ſey. So ſagt er im zweyten Buche, von der Bewegung: „Das Feuer, das „keine Schwere hat, ſteigt empor, und eben ſo „wie dieſes auch die Luft, indem das Waſſer „mehr der Erde, die Luft aber mehr dem Feuer „zugetheilt iſt.“ In den Lehrſätzen der Phyſik aber neigt er ſich zu der andern Meynung, daß

die Luft an sich weder Schwere noch Leichtigkeit habe. Er nimmt an, die Luft sey von Natur finster, und dieß braucht er zum Beweis, daß sie das Prinzip der Kälte sey. Denn die Finsterniß derselben stehe der Hellung, die Kälte aber der Wärme des Feuers entgegen. Diese Meynung trägt er im ersten Buche der physikalischen Fragen vor; aber nun sagt er wieder in der Abhandlung von den Realitäten: „Die Realitäten 71) „sind nichts anders als Lüfte. Denn von diesen „werden die Körper zusammengehalten, und die „zusammenhaltende Luft ist Ursache, daß jeder, durch eine Realität (Kraft) zusammengehaltene Körper seine Qualität hat, die man beym „Eisen Härte, beym Stein Dichtheit, und beym „Silber Weiße nennt" — eine Behauptung, die viel ungereimtes und widersprechendes enthält. Denn wenn die Luft so bleibt, wie sie von Natur ist, wie kann das Schwarze in dem, was nicht weiß ist, zur Weiße, das Weiche in dem, was nicht hart ist, zur Härte, und das Lockere in dem, was nicht dicht ist, zur Dichtheit werden? Wird sie aber durch die Vermischung mit diesen Körpern verändert und ihnen ähnlich gemacht, wie ist sie dann noch eine Realität, eine Kraft, oder eine

71) Oder, wenn man lieber will, Kräfte, im Griech. ἕξεις. H. Tiedemann drückt im 2ten Buche der spekulativen Philosophie S. 449. ἕξις durch zusammenhaltende Kraft aus.

eine Urſache derjenigen Dinge, von denen ſie überwältiget wird? Denn iſt die Veränderung von der Art, daß die Sache dadurch ihre eigenen Qualitäten verlieret, ſo iſt das eher ein Leiden, als ein Wirken, nicht ein Zuſammenhalten, ſondern eine Kraftloſigkeit. Gleichwohl behaupten ſie überall, daß die an ſich träge und unbewegliche Materie den Qualitäten unterliege, und daß die Qualitäten, welche ſie Hauche, zuweilen auch luftartige Spannungen 72) nennen, allen Theilen der Materie, an welchen ſie ſich befinden, Form und Bildung geben. Dieß können ſie nicht ſagen, weil ſie annehmen, daß die Luft von Natur ſo beſchaffen ſey, (wie ſie iſt). Denn iſt ſie eine Realität, Kraft und Spannung, ſo wird ſie alle Körper, die ſo nachgiebig und leicht zu verändern ſind, ſich ſelbſt ähnlich machen; wenn ſie aber durch die Vermiſchung mit jenen ganz andere Formen bekömmt, als ſie von Natur hat, ſo iſt ſie gewiſſermaßen nur Materie der Materie, nicht aber Urſache und Kraft.

Daß außerhalb der Welt ein endloſer leerer Raum iſt, und daß das Endloſe weder Anfang, noch Mittel, noch Ende hat, wird von Chryſippus an vielen Stellen geſagt. Dieß iſt der vor-

72) Die griechiſchen Ausdrücke, deren ſich die Stoiker bedienen, ſind πνευματα, τονοι εξεως. S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 464.

nehmste Grund, womit die Stoiker Epikurs Meynung, daß die Atomen sich von selbst abwärts bewegen, zu widerlegen suchen, weil nämlich in dem Endlosen kein Unterschied ist, wobey etwas oben oder unten gedacht werden kann. Allein im vierten Buche über die möglichen Dinge nimmt er einen mittlern Ort und einen mittlern Platz an, und sagt, daß die Welt dahin gestellt sey. Die Stelle selbst lautet also: „Deßwegen läßt sich „auch von der Welt sagen, daß sie des Unter„gangs fähig sey; und obwohl dieß schwer zu „beweisen seyn möchte, so glaube ich doch mehr, „daß die Sache sich so verhalte. Denn daß sie „unvergänglich zu seyn scheint, dazu trägt der „Platz, den sie eingenommen hat, nicht wenig „bey, weil sie nämlich in der Mitte steht. Denn „wollte man sich dieselbe an einen andern Platz „hindenken, so müßte sie schlechterdings dem Un„tergange unterworfen seyn.“ Und etwas weiter unten: „Solchergestalt hat die Substanz durch „einen glücklichen Zufall auf ewig den mitt„lern Platz eingenommen, indem sie gleich an„fangs von der Beschaffenheit gewesen, daß sie „theils auf andere Art, theils durch den glück„lichen Zufall den Untergang nicht zuließ, und „in dieser Rücksicht ewig war.“ In diesen Worten liegt einmal ein sichtbarer und gleich in die Augen springender Widerspruch, da er in dem endlosen Raume einen mittlern Ort und einen

mittlern

mittlern Platz annimmt; dann auch noch ein anderer, der zwar verſteckter, aber noch ungereimter iſt als jener. Da er nämlich glaubt, die Welt könne nicht unvergänglich bleiben, wenn ſie an einen andern Theil des leeren Raums zu ſtehen gekommen wäre, ſo befürchtet er offenbar, daß, weil die Theile der Subſtanz ſich nach dem mittlern Platz hinwenden, daraus eine Zerſtörung und Auflöſung der Welt erfolgen möchte. Aber dieſe Furcht würde er nicht hegen, wenn er nicht glaubte, daß die Körper ihrer Natur nach, ſich von allen Seiten nach dem Mittel, nicht der Subſtanz, ſondern des die Subſtanz umgebenden Raums hinneigen, wovon er doch mehr als einmal geſagt hat, daß es unmöglich und der Natur zuwider ſey; denn in dem leeren Raum finde kein Unterſchied ſtatt, der die Körper mehr nach dieſer oder jener Seite hinzöge, und blos die Einrichtung der Welt ſey Urſache an der Bewegung nach ihrem Mittelpunkt, daß die Körper ſich von allen Seiten nach demſelben hinneigen. Es mag hier genug ſeyn, die Stelle aus dem zweyten Buche über die Bewegung anzuführen. Nachdem er daſelbſt geſagt hat, die Welt ſey ein vollkommener Körper, die Theile der Welt aber nicht vollkommen, weil ſie ſich auf eine gewiſſe Art zum Ganzen verhalten, und nicht für ſich ſelbſt beſtehen; nachdem er ferner von der Bewegung derſelben gelehrt hat, daß ſie von der Natur ſo eingerichtet ſey, ſich in allen

Theilen zu ihrer Fortdauer und Erhaltung, nicht zu ihrer Zerstörung und Zertrümmerung zu bewegen, so fährt er dann also fort: „Da nun „auf solche Art das Ganze sich nach demselben „Punkte hinneigt und bewegt, und auch die „Theile, der Natur des Körpers zu Folge, „eben diese Bewegung haben, so ist es wahrscheinlich, daß diese erste natürliche Bewegung „nach dem Mittelpunkte der Welt allen Körpern „zukommt, und zwar der Welt, in so fern sie sich „nach ihrem eigenen Mittelpunkt bewegt, den „Theilen aber, in so fern sie Theile sind.“ Ey, lieber Mann, möchte hier Jemand ihm zurufen, wie hast du in aller Welt deine eigenen Lehren so sehr vergessen können, daß du nun behauptest, die Welt wäre auflößbar und dem Untergange unterworfen, wenn sie nicht durch Zufall den mittlern Platz eingenommen hätte? Da sie nicht nur selbst von Natur sich nach ihrem Mittelpunkt hinneigt, sondern auch die Theile sich von allen Seiten eben dahin wenden, so wird sie sich gewiß, wohin sie auch im leeren Raume gestellt werden mag, so zusammenhalten und umfassen, daß sie immer unvergänglich und unzertrümmert bleibt. Denn Dinge, die zertrümmert und zerstreuet werden, leiden dieß durch eine Absonderung und Auflösung der Theile, deren jeder sich aus einem ihm nicht natürlichen Platze nach dem ihm angemessenen hinzieht. Du aber glaubst,

daß,

daß, wenn die Welt im leeren Raum an einen andern Platz geſtellt würde, dieß den gänzlichen Untergang derſelben nach ſich ziehen müßte; du ſchreibſt deswegen einen mittlern Platz dem Endloſen zu, das doch ſeiner Natur nach dergleichen nicht haben kann, und vergiſſeſt darüber jene Spannungen, Zuſammenhaltungen und Neigungen, als wenn ſie für die Erhaltung der Welt gar nichts leiſteten, ja du hältſt die Einnehmung des Platzes für die einzige Urſache der Fortdauer; und gleichwohl knüpfſt du dieſes unmittelbar an das Vorhergeſagte, nicht anders, als wenn dir viel daran gelegen wäre, dich ſelbſt zu widerlegen. Auf welche Weiſe jeder Theil ſich bewegt, wenn er mit dem Uebrigen verbunden iſt, eben ſo muß er ſich auch aller Wahrſcheinlichkeit nach für ſich ſelbſt bewegen, wenn wir auch, zum Beyſpiel, uns ihn in einem leeren Theile dieſer Welt denken wollten. Denn wie er ſich, von allen Seiten zuſammengehalten, nach dem Mittelpunkt bewegte, ſo bleibt er in dieſer Bewegung, geſetzt auch, zum Beyſpiel, daß um ihn herum plötzlich ein leerer Raum entſtünde. Demnach verliert auch nicht einmal irgend ein Theil, der von einem leeren Raum umgeben iſt, ſeine nach dem Mittelpunkt der Welt führende Neigung; und die Welt ſelbſt ſollte, wenn nicht der Zufall ihr gerade den mittlern Platz verſchafft hätte, ihre zuſammenhaltende Kraft verlieren, weil ſich dann

die Theile ihrer Substanz nach ganz verschiedenen Seiten bewegen würden? So sehr steht diese Behauptung mit der Naturlehre in Widerspruch; aber es ist auch der Vorsehung Gottes ganz zuwider, daß er ihr gerade die unbedeutendsten Ursachen zueignet, und dagegen die wichtigsten und vornehmsten entzieht. Denn kann wohl etwas bey der Fortdauer der Welt von größerer Wichtigkeit seyn, als dieses, daß die in ihren Theilen vereinigte Substanz sich in sich selbst zusammenhält? Aber eben dieß ist nach Chrysippus eine Wirkung des ungefähren Zufalls. Denn wenn die Einnahme des Platzes Ursache der Unvergänglichkeit, diese Einnahme aber durch einen glücklichen Zufall erfolgt ist, so ergiebt sich von selbst, daß die Erhaltung des Universums ein Werk des Zufalls, nicht aber des Verhängnisses und der Vorsehung ist.

Und sollte nicht auch die Lehre von den möglichen Dingen mit der Lehre vom Verhängnisse oder Fatum in Widerspruch stehen? Denn wenn, nach Diodorus, 73) nicht dasjenige etwas mögliches ist, was wirklich ist oder seyn wird, sondern alles das, was fähig ist, daß es seyn kann, und wenn es auch niemals seyn sollte, möglich heißt, und also viele Dinge möglich seyn

73) Er war ein Dialektiker, aus Jasus in Karien, mit dem Beynamen Kronus, und lebte unter Ptolemäus Soter. S. Diogen. Laert. B. 2. K. 11.

ſeyn müſſen, die nicht von dem unbeſiegten, unabänderlichen und alles überwältigenden Fatum abhängen, ſo wird entweder die Macht des Fatums, ganz vernichtet, oder iſt dieß ſo beſchaffen, wie Chryſipp behauptet, ſo muß das, was fähig iſt zu ſeyn, gar oft ins Unmögliche fallen. Alles Wahre wird nothwendig ſeyn, da es in der allerſtärkſten Nothwendigkeit begriffen iſt, alles Falſche hingegen unmöglich, weil die gröſte Urſache ihm entgegen ſteht, daß es nicht wahr werden kann. Denn wie wäre es zum Beyſpiel möglich, daß einer, dem es beſtimmt iſt, auf dem Meere zu ſterben, auf dem Lande ſtürbe? Oder wie kann der, welcher in Megara lebt, nach Athen kommen, wenn er vom Verhängniſſe daran verhindert wird?

Eben ſo ſehr iſt auch das, was von den Vorſtellungen 74) mit vieler Dreiſtigkeit behauptet wird, der Lehre vom Verhängniß entgegen. Um nämlich zu beweiſen, daß die Vorſtellung nicht eine an ſich vollkommene Urſache des Beyfalls ſey, ſagt Chryſippus, daß die Weiſen, die falſche Vorſtellungen erwecken, Schaden ſtiften würden, wenn die Vorſtellungen für ſich allein den Beyfall bewirkten. Denn die Weiſen bedienen ſich

74) Im Griechiſchen Φαντασιαι. Was die Stoiker darunter verſtanden haben, lehrt H. Tiedemann Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 497.

oft gegen die Thoren einer Unwahrheit, und erregen damit eine wahrscheinliche Vorstellung, die deßwegen noch eine Ursache des Beyfalls ist, weil sie sonst auch Ursache des falschen Wahns und des Irrthums seyn würde. Was hier von den Weisen behauptet wird, läßt sich leicht auf das Verhängniß anwenden. Der Beyfall, kann man sagen, rührt nicht vom Verhängniß her, weil sonst auch durch das Verhängniß falscher Beyfall, Wahn und Betrug entstehen, und daraus für die Menschen Schaden und Unheil erwachsen muß. Auf solche Art wird jener Grund, der den Weisen von jeder Anrichtung eines Schadens frey spricht, zugleich auch beweisen, daß das Verhängniß nicht an allem Ursache ist. Denn wenn die Menschen nicht durch das Verhängniß wähnen Schaden zu leiden, so folgt, daß dasselbe auch auf ihre guten Handlungen, auf ihre Einsichten, auf ihre richtigen Meynungen und auf ihre Vortheile keinen Einfluß hat; mithin muß auch der Grundsatz, **das Verhängniß ist an allem Ursache, über den Haufen fallen.**

Wollte Jemand hier einwenden, **Chrysippus** habe das Verhängniß nicht zu einer vollständigen, sondern bloß zu einer vorangehenden oder Hülfsursache dieser Dinge 75) gemacht, so beweißt

75) S. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 486.

weißt derſelbe aufs neue, daß Chryſippus ſich ſelbſt widerſpricht. Denn er lobt den Homer hin und wieder außerordentlich, weil er vom Jupiter ſagt:

Duldet denn, was auch immer des Unheils jedem er ſendet,
Oder des Glücks — 76)

Deßgleichen die Stelle des Euripides:

Ach Zeus! was können wir, wir armen Menſchen denken?
Wir hängen ganz von dir und deinem Willen ab,
Und wir vollbringen nur, was du beſchloſſen haſt. 77)

Er ſelbſt ſagt auch vieles, das hiermit übereinſtimmt, und behauptet endlich, nichts, auch nicht das geringſte ſtehe ſtill oder bewege ſich anders als nach Jupiters Grunde, der mit dem Verhängniß einerley ſey. Nun iſt aber die vorangehende oder Hülfsurſache ſchwächer als die vollſtändige, und kann nichts ausrichten, wenn ſie von andern, die ihr in den Weg kommen, beſiegt wird; das Verhängniß hingegen erklärt er für

76) Im 15ten B. der Iliade V. 109. die Worte: Oder des Glücks, ἢ ἀγαθὸν, ſtehen nicht im Homer, und ſcheinen ein Zuſatz von Chryſippus zu ſeyn.

77) In der Tragödie, die Flehenden. V. 734. ff.

für eine unbesiegte, unabänderliche, nicht zu hindernde Ursache, und nennt es in so fern Atropos, 78) Adrasteia, 79) Nothwendigkeit und Pepromene, 80) weil es alle Dinge zu Ende bringt. Sollen wir nun sagen, daß weder der Beyfall, noch die Tugenden, noch die Laster, noch die guten Werke, noch die Vergehungen in unserer Gewalt stehen; oder sollen wir annehmen, daß das Fatum mangelhaft, das Verhängniß unausführbar, und die Bewegungen oder die Hinderungen Jupiters unvollendet sind? Denn das eine folgt, wenn man das Verhängniß zu einer vollständigen, das andere, wenn man es nur zu einer vorangehenden Hülfsursache macht. Als vollständige Ursache hebt es unsern freyen Willen auf, aber als vorangehende Ursache verliert es die Eigenschaft, alles ohne Hinderniß zur Wirklichkeit zu bringen. Chrysippus hat nicht ein- oder zweymal, sondern überall, oder vielmehr in allen seinen Büchern über die Physik

78) D. h. Unveränderlich und Unerbittlich, dieß ist sonst auch der Name einer der drey Parzen.

79) Gegen die man nichts ausrichten, der man nicht entfliehen kann.

80) πεπρωμενη kömmt nämlich her von περαινω, zu Ende bringen.

Phyſik behauptet, daß den Naturen und Bewegungen der einzelnen Theile viele Hinderniſſe in den Weg kommen, der des Univerſums aber keins. Wie kann nun in aller Welt die Bewegung des Univerſums, die ſich auf die Bewegungen der einzelnen Theile erſtreckt, ſelbſt noch ungehindert und unbeſchränkt ſeyn, wenn dieſe gehindert und aufgehalten werden? Denn die Natur des Menſchen iſt nicht unbeſchränkt, wenn es die des Fuſſes oder der Hand nicht auch iſt, und die Bewegung eines Schiffes kann nicht ungehindert ſeyn, wenn ſich beym Segel oder bey den Rudern Hinderniſſe finden.

Aber dieß alles bey Seite geſetzt, wie können nur die Vorſtellungen, wenn ſie nicht vom Verhängniß abhangen, Urſache des Beyfalls werden? 81) Und wenn der Beyfall deßwegen vom Verhängniß herrühren ſoll, weil, nach ſeiner Angabe, die Vorſtellungen zum Beyfall führen, muß da nicht das Verhängniß mit ſich ſelbſt ſtreiten, indem es oft in den wichtigſten Dingen ganz verſchiedene Vorſtellungen erweckt, welche die Seele gerade zu dem Entgegengeſetzten hinreißt? So ſagen die Stoiker ſelbſt, daß der in Irrthum geräth, der der einen Vorſtellung anhängt, und ſeinen Beyfall nicht zurück-

81) So ergänzt dieſe verdorbene Stelle Amyot. Indeß ſcheint noch etwas mehr zu fehlen, weil der Sinn noch nicht ganz deutlich und zuſammenhängend iſt.

rückhält; denn folgt er dunkeln und unsichern Vorstellungen, so übereilt er sich; folgt er falschen, so wird er getäuscht, und folgt er den nicht gemein begreiflichen, so steht er in Wahn. Indeß sind hier nur drey Fälle möglich, entweder ist nicht jede Vorstellung ein Werk des Verhängnisses, oder jede Beypflichtung und Aufnahme einer Vorstellung ist untadelhaft, oder das Verhängniß selbst ist nicht außer Schuld. Denn ich weiß nicht, wie es außer Schuld seyn kann, wenn es solche Vorstellungen veranlaßt, welchen ohne Widerstand und willig zu folgen, man Tadel verdient.

Bey alle dem hat sowohl Chrysippus selbst als Antipater in den Streitigkeiten mit den Akademikern alles angewendet, um zu beweisen, daß man ohne vorhergehenden Beyfall weder handle noch sich entschließe, und daß diejenigen nichts als Träume und grundlose Meynungen vorbringen, welche behaupten, daß wir, wenn in uns eine eigene Vorstellung entstanden ist, uns sogleich entschließen, ohne eben derselben zu folgen oder Beyfall zu geben. Aber an einem andern Orte sagt Chrysippus, daß Gott sowohl als der Weise falsche Vorstellungen erwecken, nicht weil sie verlangen, daß wir diesen folgen und Beyfall geben, sondern daß wir nur handeln und nach dem, was uns vorkömmt, uns entschließen sollen; wir Menschen aber wären als Thoren schwach genug, solchen Vorstellungen sogleich Beyfall zu geben.

geben. Jedermann wird leicht einſehen, welche Verwirrung, welcher Widerſpruch in dieſer Behauptung liegt. Denn wer von Menſchen verlangt, daß ſie den ihnen beygebrachten Vorſtellungen nicht Beyfall geben, ſondern nur handeln ſollen, es mag nun ein Gott oder ein Weiſer ſeyn, der weiß doch, daß ſchon die Vorſtellung zum Handeln hinreichend, der Beyfall aber überflüſſig iſt. Wenn er alſo weiß, daß die Vorſtellung auch ohne Beyfall den Entſchluß zum Handeln bewirkt, und dennoch falſche, verführeriſche Vorſtellungen erweckt, ſo iſt er vorſetzlich daran ſchuld, daß wir fehlen und ſündigen, indem wir unbegreiflichen Dingen Beyfall geben.

Daß die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter.

Ein Auszug.

Dem Pindarus iſt es ſehr verdacht worden, daß er die ſo unwahrſcheinliche Fabel vom Käneus 1) erdichtet hat, er ſey mit keinem Eiſen zu verwunden, und ſein Körper durchaus unverletzlich geweſen, endlich ſey er auch ohne Wunde unter die Erde gegangen, indem er mit ſtarrem Fuße die Erde ſpaltete. Hingegen der Lapithe der Stoiker, 2) der von ihnen aus lauter Apathie, wie aus einer diamantenen Maſſe zuſammengeſchmiedet worden, iſt zwar nicht vor Verwundung, Krank-

1) Käneus, Elatus Sohn, aus Magneſia in Theſſalien, nahm an dem Argonautenzuge mit Theil, und erhielt vom Neptun die Gabe, daß er mit keinem Eiſen verwundet werden konnte. Er ſtritt mit den Lapithen gegen die Kentauren, und wurde von dieſen unter einem Haufen von Baumſtämmen lebendig begraben. S. Palaphatus Fab. 11. Hygin. Fab. 14. Ovids Metamorph. B. 12. V. 490. ff.

2) Das heißt hier, der Weiſe, ſo wie die Stoiker ſich ihn, denken, in Beziehung auf den vorher erwähnten Lapithen Käneus.

Krankheit und Schmerz gesichert, aber er bleibt immer ohne Furcht, harmlos, unbesiegt und frey von allem Zwange, und wenn er auch verwundet, gepeinigt und gefoltert wird, selbst bey der Zerstöhrung seines Vaterlandes und andern ähnlichen Unfällen. Der Käneus des Pindarus kann doch nur durch Waffen nicht verwundet werden; aber der stoische Weise verliert auch im Kerker seine Freyheit nicht; man stürze ihn von Felsen herab, er leidet keine Gewalt; man spanne ihn auf die Folter, er empfindet keine Quaal; man setze ihn auf einen Scheiterhaufen, er bleibt unverletzt; fällt er auch beym Ringen, so ist er doch noch unbesiegt; man schließe ihn mit Mauern ein, ihm gilt keine Belagerung; wird er von den Feinden verkauft, so ist er deßhalb noch kein Gefangener. Er gleicht völlig jenen Schiffen, die mit den Inschriften, glückliche Fahrt, rettende Vorsehung, gute Hülfe, versehen sind, und nichts destoweniger von Stürmen zertrümmert und in Abgrund versenkt werden.

Beym Euripides wird Jolaus 3) auf sein Gebet plötzlich aus einem kraftlosen, abgelebten

3) In Euripides Herakliden, V. 849. ff. Jolaus war der Sohn des Iphikles, eines Bruders des Herkules, und des letztern beständiger Begleiter, dessen Kinder er auch gegen die Verfolgungen des Eurystheus beschützte. Pindarus Pyth. H. 9. V. 137. sagt, Jolaus sey auf einen

ten Greiſe in einen ſtarken, zum Kampfe rüſtigen Jüngling verwandelt. Der ſtoiſche Weiſe war geſtern noch der verhaßteſte und nichtswürdigſte Menſch, heute aber iſt er auf einmal die leibhafte Tugend, und aus einem runzlichten, bleichfarbigen Greiſe, wie Aeſchylus ſagt,

Geplagt vom Lendenweh, von Schmerzen zerriſſen,

ſchön, wohlgeſtaltet und den Göttern gleich geworden.

Minerva benahm dem Ulyſſes Runzeln, Glatze und Häßlichkeit, damit er als ein ſchöner Mann erſcheinen ſollte. 4) Aber der ſtoiſche Weiſe, wenn auch gleich das Alter nicht von ſeinem Körper weicht, ſondern Ungemach auf Ungemach häuft, und er alſo, wenn ſichs eben ſo trifft, buckelig, einäugig und zahnlos bleibt, iſt dennoch weder häßlich, noch ungeſtaltet, noch von üblem Anſehen. Die Liebe der Stoiker gleicht den Käfern, die, wie man ſagt, wohlriechende Salben fliehen und lieber ſtinkende Gegenſtände aufſuchen; ſie geht mit den häßlichſten und ungeſtalteſten Leuten ſo lange um, bis ſie durch die Weisheit ſchön und reizend gemacht worden, dann wendet ſie ſich von ihnen weg.

Wer

Tag aus der Unterwelt zurückgekehrt, um den Eurystheus im Streite zu erlegen.

4) Im 16ten B. der Odyſſee, V. 172. ff. und B. 23. V. 156. ff.

Wer des Morgens vielleicht noch der ärgste Böſewicht war, kann, nach der Lehre der Stoiker, am Abend der tugendhafteſte Menſch ſeyn. Ja, wer als Blödſinniger, als Unwiſſender, als Ungerechter, als Schwelger, und wohl gar als Sklave, als Armer und Bettler ſchlafen gegangen, ſteht den andern Morgen als König, als Reicher, als Günſtling des Glücks, als ein keuſcher, gerechter, geſetzter und von allem Wahn befreyter Menſch wieder auf. An einem noch jungen und zarten Körper kömmt kein Bart, kein anderes Merkmal der Mannbarkeit zum Vorſchein; aber jener empfängt in einer ſchwachen, zarten, unmännlichen und flatterhaften Seele einen vollkommenen Verſtand, eine hohe Einſicht, eine gottähnliche Geſinnung, eine gründliche Wiſſenſchaft, eine unwandelbare Fertigkeit; nicht weil vorher die Bösartigkeit bey ihm allmählig nachgelaſſen hat, nein er iſt, um es kurz zu ſagen, plötzlich und auf einmal aus dem ſchlimmſten Thiere ein Halbgott, ein Genius oder wohl gar ein Gott geworden. Denn wer die Tugend aus der Stoa 5) empfangen hat, kann ſagen:

Ja wünſche, was du willſt, es ſoll dir alles werden — 6)

5) Oder, aus der Halle, d. h. aus der Schule der Stoiker.

6) Ein Vers aus dem Menander; er kömmt auch in einer längeren, von Stobäus Tit. 89. S. 501 an-

Sie bringt ihm Reichthum, ſie verſchafft ihm die Königswürde, ſie verleyht Glück, ja ſie macht diejenigen, die nicht eine einzige Drachme im Hauſe haben, zu glückſeligen, nichtsbedürfenden, ſich ſelbſt genugſamen Menſchen.

Die Dichter bleiben doch wenigſtens bey ihren Fabeln der Vernunft getreu. Sie laſſen zum Beyſpiel den Herkules nie an dem Nothwendigen Mangel leiden, ſie verſchaffen ihm eine Quelle, aus welcher ihm und ſeinen Gefährten alles, was ſie brauchen, in reichlichem Maaße zufließt. 7) Wer hingegen das ſtoiſche Horn der Amalthea bekommen hat, der iſt zwar reich geworden, aber er ſammelt ſeinen Unterhalt bey andern ein; er iſt ein König, aber er löſt Syllogismen um Lohn auf; er beſitzt alles allein, aber er bezahlt Hausmiethe und kauft Mehl oft von geborgtem oder den Armen abgebettelten Gelde. Der König von Ithaka

angeführten Stelle vor, wo geleſen wird εὔξαι, ὃ βουλει.

7) Aus dem Folgenden ergiebt ſich, daß hier das berühmte Horn der Amalthea gemeynt iſt, welches die beſondere Eigenſchaft hatte, daß man alles im Ueberfluß daraus erhalten konnte, was man zu eſſen und zu trinken wünſchte. Herkules bekam es von Achelous, den er im Streite überwunden hatte. S. Apollodorus B. 2. K. 7. Diodor B. 4. K. 35. und B. 3. K. 67., wo eine andere Erklärung vorkömmt.

Ithaka bettelt, um nicht erkannt zu werden, und macht sich soviel möglich

Einem bekümmerten Bettler von Ansehen gleich — 8)

Aber der König aus der Stoa schreyt mit lauter Stimme: Ich allein bin König, ich allein bin reich! Und doch hört man ihn oft vor fremden Thüren rufen:

Gieb einen Mantel mir! Hipponax spricht dich an, 9)

Mich frieret sehr, ach! sieh, wie ich vor Kälte zittre!

8) Im 16ten Buche der Odyssee, V. 273.

9) Hipponax, ein griechischer Dichter aus Ephesus, lebte um die Zeit des Königs Kyrus, und war wegen seiner Häßlichkeit und anzüglicher Satyre berühmt. Seine außerordentliche Magerkeit soll zu diesem Weidspruch der Bettler Anlaß gegeben haben. S. Th. 4. S. 537.

Ueber die gemeinen Begriffe. Gegen die Stoiker. *)

Lamprias, Diadumenus.

Lampr. Ohne Zweifel bekümmert es dich wenig, mein Diadumenus, wenn einer oder der andere glaubt, daß eure Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe verſtößt, da du ohnehin aus der Geringſchätzung der Sinne kein Geheimniß machſt, von welchen doch die mehreſten Begriffe herrühren, indem ſie ihren

*) Nachdem Plutarch in der vorhergehenden Abhandlung die Stoiker durch ihre eigenen Lehrſätze widerlegt hatte, ſo ſucht er nun in dieſer durch andere Gründe zu beweiſen, daß die Philoſophie derſelben auf keine Weiſe beſtehen kann. Er geht zu dem Ende die vornehmſten Dogmen der Stoiker durch, und zeigt, wie ſehr ſie dem gemeinen Begriffe, oder welches auf eins hinauskömmt, dem gemeinen Menſchenverſtand, dem doch die Stoiker vor allen andern getreu zu bleiben, behaupteten, entgegenlaufen. Die Abhandlung ſelbſt zerfällt in zwey Theile, ſo daß im erſtern die moraliſchen, im zweyten, die phyſiſchen Paradoxen geprüft werden. Sie iſt in Form eines Dialogs geſchrieben, deſſen unterredende Perſonen Lamprias, Plutarchs Bruder, und Diadumenus, ein akademiſcher Philoſoph, ſind.

ihren Sitz und Grund in der Gewißheit der Erscheinungen haben. Indeß beschwöre ich dich, mich von der großen und seltsamen Verwirrung, in welcher ich jetzt zu dir komme, je eher je lieber zu heilen, sey es nun durch Gründe, oder durch Zaubersprüche, oder was du sonst für eine Art von Beruhigung kennst; so sehr bin ich da von einigen Stoikern erschüttert und wankend gemacht worden, die zwar sonst brave Männer, auch gute Freunde von mir sind, aber die Akademie doch auch gar zu bitter und hämisch angreifen. Denn auf das Wenige, was ich mit Würde und Anstand sagte, antworteten sie, ich lüge nicht, auf eine sehr unhöfliche und unbescheidene Art. Sie nannten in der Hitze die älteren Philosophen Sophisten, Verderber der Philosophie und Verdreher der den ordentlichen Gang fortgehenden Dogmen, sie trugen viele andere noch ungereimtere Meynungen vor, und fielen zuletzt auf die gemeinen Begriffe, wobey sie den Philosophen aus der Akademie vorwarfen, daß sie nichts als Verwirrung und Uneinigkeit in diese Lehre gebracht hätten. Hierauf sagte noch einer von ihnen, er halte es nicht für einen bloßen Zufall, sondern für ein Werk der Vorsehung, daß **Chrysippus** nach **Arkesilaus** und vor **Karneades** geboren worden, von welchen jener die Beschimpfungen und Ungerechtigkeiten gegen die Gewohnheit zuerst einführte, dieser aber unter allen Akademikern sich am meisten hervor-

that. Chryſippus nun, der zwiſchen beyde in die Mitte kam, ſetzte durch ſeine Streitſchriften gegen Arkeſilaus der Beredſamkeit des Karneades einen ſtarken Damm entgegen. Er ließ zwar der Senſation noch viele Hülfsmittel übrig, um gleichſam eine Belagerung auszuhalten; aber er ſchaffte doch die, in Anſehung der Vorſtellungen und Begriffe herrſchende Verwirrung gänzlich weg, unterſchied ſie alle genau und brachte ſie an den gehörigen Ort, ſo daß diejenigen, die nachher die Dinge wieder verwirren und aus ihrem Platze verdrängen wollten, nichts ausrichten konnten, ſondern von Jedem für Betrüger und Sophiſten erkannt wurden. Dieſe und ähnliche Reden ſind es, die mich heute früh ganz in Feuer ſetzten, und ich bin nun der Hülfe anderer benöthiget, um die in meiner Seele herrſchende Zweifelſucht, wie eine Entzündung, zu löſchen.

Diadum. Es geht dir vielleicht ſo wie vielen andern. Wenn die Dichter dich überzeugen, daß das alte Sipylus 1) durch die Vorſehung der Götter,

1) Sipylus war eine der älteſten Städte in der Landſchaft Mäonien oder Lydien, nicht weit von Magneſia, am Berge gleiches Namens. Sie hieß Tantalis, entweder weil ſie von Tantalus erbauet, oder deſſen Reſidenz geweſen war. Nachdem ſie durch ein Erdbeben zerſtört worden, trat an ihre Stelle die Stadt Archäopolis, dann Colpe, und nachher Leade. S. Plinius B. 5. K. 31. Strabo B. 13. zu Ende.

Götter, die den Tantalus bestrafen wollten, umgekehret worden, so glaube du immerhin auch den Schülern der Stoa, daß die Natur den Chrysippus nicht zufälliger Weise, sondern nach dem Willen der Vorsehung hervorgebracht habe, weil sie gerne einmal im menschlichen Leben das unterste zu oberst kehren wollte, wozu Niemand auf der Welt sich besser schickte als Chrysippus. Cato sagte einst vom Cäsar, keiner sonst als dieser habe sich nüchtern und bey gesundem Verstande dem Staate in der Absicht gewidmet, um denselben zu Grunde zu richten. Eben so, dünkt mich, wendet auch dieser Mann allen Fleiß und alle seine Talente an, um, so viel an ihm ist, die Gewohnheit umzukehren und über den Haufen zu werfen. Das bezeugen selbst die, welche den Mann erheben und rühmen, wenn sie mit ihm über den Lügenden 2) streiten. Denn die Behauptung, mein Bester, daß ein aus entgegenstehenden Sätzen hergeleiteter Schluß nicht falsch sey, und daß hingegen bey gewissen Syllogismen, deren Prämissen sowohl als Folgeschlüsse wahr sind, auch die entgegenstehenden Schlußsätze wahr seyn können, muß diese Behauptung nicht jeden Begriff von Beweisen, jede Vorstellung von Gewißheit ganz und gar umkehren? Man sagt vom Polypen, daß

2) Ψευδόμενος, eine Gattung von Vexierschlüssen, deren die stoische Dialektik eine große Menge aufzuweisen hatte.

er zur Wintersʒeit ſeine eigenen Aerme abfreſſe; aber die Dialektik des Chryſippus, die ſo ihre vorzüglichſten Theile, ihre Grundſätze aufhebt und beſchneidet, welchen andern Begriff läßt ſie noch übrig, der von allem Verdachte frey wäre? Ein Gebäude kann unmöglich feſt und dauerhaft ſtehen, das auf einem unſichern, ſo vielen Zweifeln und Einwürfen unterworfenen Grunde errichtet iſt. Aber ſo wie Leute, die Koth oder Staub an ihrem Leibe haben, ſich einbilden, daß der, welcher ſie berührt oder an ſie ſtößt, nicht ſowohl den Schmutz wegnimmt, als ſich ſelbſt damit verunreiniget; eben ſo klagen einige die Akademiker an, und glauben, daß dieſe Anlaß zu Vorwürfen und Beſchuldigungen geben, die aber offenbar auf ſie ſelbſt zurückfallen. Denn wer hat wohl die gemeinen Begriffe mehr verkehret? Wenn es dir aber gefällt, wollen wir jetzt, ſtatt ſie ſelbſt anzugreifen, uns gegen die Vorwürfe und Beſchuldigungen, die ſie uns machen, vertheidigen.

Lampr. Nun ich muß geſtehen, mein **Diadumenus**, daß ich heute ein ſehr veränderlicher und wankelmüthiger Menſch bin. Vorhin, da ich genöthiget war, mich zu vertheidigen, gieng ich ſehr furchtſam und niedergeſchlagen daran; jetzt bin ich auf einmal zum Angriff ſelbſt umgeſtimmt, und ich möchte gern meine Rache ſo weit befriedigen, dieſe Männer überwieſen zu

ſehen,

ſehen, daß ihre Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe und Vorſtellungen verſtößt, da ſie ſich einbilden, daß eben in dieſem Punkte ihre Schule vor allen andern einen Vorzug habe und allein mit der Natur übereinſtimme. Wie nun? 3) Sollen wir zuerſt die ſo berühmten und bekannten Sätze vornehmen, die ſie ſelbſt Paradoxen nennen, um ihre Ungereimtheit deſto leichter zu verdauen; zum Beyſpiel, daß die Weiſen allein Könige, ſie allein reich und ſchön, ſie allein Bürger und Richter ſind? Oder wäre es beſſer, dieſe auf den Trödelmarkt zu verweiſen und für jetzt nur, ſo viel möglich, ihre Lehren, die auf das geſchäftige Leben ſelbſt Einfluß haben, und von ihnen ernſtlich vorgetragen werden, in nähere Erwägung zu ziehen?

Diadum. Das Letztere halte ich für rathſam. Denn wer iſt nicht ſchon der Widerlegungen jener Paradoxen überdrüßig?

Lampr. Nun ſo überlege fürs erſte, ob wohl nach den gemeinen Begriffen diejenigen mit der Natur übereinſtimmen können, welche die natürlichen Dinge für gleichgültig oder für Mitteldinge halten, und glauben, daß Geſundheit, gute Leibes-

3) Ampot ſetzt hier die Perſon des Diadumenus vor, und läßt dieſen die Frage an Lampias thun, den Lampias aber darauf die Antwort geben: Letzteres halte ich für rathſamer — Ich bin lieber Xplandern gefolgt.

besconstitution, Schönheit und Stärke, nicht wünschenswerth, nicht nützlich, nicht ersprießlich, noch zur Erreichung der natürlichen Vollkommenheit dienlich, die entgegengesetzten Dinge aber, als Verstümmelung, Schmerz, Krankheit und Häßlichkeit, nicht fliehenswerth, nicht schädlich und nachtheilig sind; da sie doch selbst sagen, daß die Natur uns diesen entfremde, jenen aber aneigne. Auch schon dieß ist dem gemeinen Begriffe gar sehr zuwider, daß die Natur uns Dinge, die weder gut noch nützlich sind, aneignen, und solchen, die weder böse noch schädlich sind, entfremden soll; ja, was noch mehr ist, uns so sehr aneignen und entfremden soll, daß wer die einen nicht erlangt, und in die anderen verfällt, hinlänglichen Grund hat, auf das Leben Verzicht zu thun und sich davon zu befreyen. Auch glaube ich, daß es wider den gemeinen Begriff ist, zu behaupten, die Natur selbst sey ein Mittelding, aber die Uebereinstimmung mit der Natur das größte Gut. Denn dem Gesetze zu gehorchen und der Vernunft zu folgen, ist nicht gut oder löblich, wenn weder das Gesetz noch die Vernunft gut oder löblich ist. Und dieß hat noch nicht viel zu bedeuten; wenn aber, wie Chrysippus im ersten Buche über die Ermunterung sagt, das glückselige Leben blos darin besteht, daß man der Tugend gemäß lebt, indem die andern Dinge — dieß sind seine eigenen Worte — uns nichts angehen

hen und auch gar nichts dazu beytragen, so ist die Natur nicht blos ein Mittelding, sondern sie ist unsinnig und verrückt, daß sie uns Dingen aneignet, die uns nichts angehen; auch wir selbst sind Thoren, daß wir die Glückseligkeit in der Uebereinstimmung mit der Natur suchen, da uns doch diese zu Dingen führt, die gar nichts zur Glückseligkeit beytragen. Was ist nun aber dem gemeinen Begriffe gemäßer, als daß, wie die wünschenswerthen Dingen zum nützlichen Leben, so auch die natürlichen Dinge zu einem der Natur gemäßen Leben führen? So reden aber die Stoiker nicht; sie machen das Leben nach der Natur zum Zweck, und sehen doch alle natürlichen Dinge gleichgültig an.

Nicht weniger ist es dem gemeinen Begriffe zuwider, daß ein weiser und verständiger Mann sich gegen gleich gute Dinge nicht auf gleiche Art verhalte, sondern einige für nichts achte, um anderer willen alles dulde und leide, ungeachtet sie an Größe und Kleinheit von einander nicht verschieden sind. So sagen sie selbst, daß es völlig gleich sey, sein Vaterland von Unterdrükkungen zu befreyen und gegen ein altes in den letzten Zügen liegendes Weib enthaltsam zu seyn, weil man in beyden Fällen eine vollkommene Pflicht erfülle. Gleichwohl sey ersteres so glänzend und erhaben, daß man wohl gar sein Leben darum hingebe; des letztern hingegen könne

man

man ſich ohne Schande und Gelächter nicht einmal rühmen. Auch ſagt Chryſippus in der Abhandlung über den Jupiter und im dritten Buche von den Göttern, es ſey ungereimt, alber und abgeſchmackt, dergleichen von der Tugend herrührende Handlungen zu erheben, daß man zum Beyſpiel den Stich einer Fliege herzhaft ausgehalten, oder gegen ein altes ſterbendes Weib ſich enthaltſam bewieſen habe. Philoſophiren alſo die nicht gegen den gemeinen Begriff, welche lehren, daß nichts ſchöner ſey als die Handlungen, die ſie ſich doch ſchämen zu loben? Denn wie kann etwas wünſchens- oder annehmungswürdig ſeyn, das nicht einmal verdient gelobt und bewundert zu werden, und deſſen Bewunderer und Lobredner für einen albernen, einfältigen Menſchen erklärt wird?

Noch weit mehr, glaube ich, wird dir dieß wider den gemeinen Begriff zu ſeyn ſcheinen, daß der Weiſe ſich nicht darum bekümmert, ob die größten Güter ihm gegenwärtig oder abweſend ſind, ſondern ſich in Abſicht dieſer eben ſo wie bey den Mitteldingen, deren Behandlung und Anwendung verhält. Wir alle,

Die wir der Erde Frucht auf dieſem Rund genießen;

halten ſonſt dasjenige, was als gegenwärtig Nutzen und Genuß verſchafft, oder als abweſend Bedürfniß und Sehnſucht erregt, für gut, wünſchens-

ſchenswerth und nützlich; alles andere aber, warum man ſich nicht gerne Mühe macht, auſſer etwa zum Scherz oder zum Zeitvertreib, iſt uns gleichgültig. Denn wir haben kein anderes Merkmal, um den Fleißigen und Arbeitſamen von dem, der eitle Dinge treibt, und zuweilen auch beſchäftiget iſt, zu unterſcheiden, als daß dieſer ſeine Mühe auf unnütze und gleichgültige Dinge, jener aber nur auf ſolche, die ihm Nutzen und Vortheil bringen, wendet. Die Stoiker aber lehren gerade das Gegentheil. Der Weiſe und Verſtändige, ſagen ſie, der mit gar vielen Vorſtellungen 4) und Erinnerungen an Vorſtellungen zu thun hat, findet nur wenige darunter, die für ihn gehören; um die übrigen bekümmert er ſich gar nicht, und glaubt, weder mehr noch weniger davon zu haben, wenn er ſich erinnert, daß er neulich etwas begriffen hat, als wenn er daran denkt, daß Dion genießt, oder Theon Ball geſpielet hat. Und doch iſt bey dem Weiſen jede Begreifung, jede Erinnerung, die Gewißheit und Feſtigkeit hat, ſogleich auch Kenntniß und ein großes, ja ein ſehr großes Gut. Iſt nun auch der Weiſe auf gleiche Art unbekümmert, wenn ſeine Geſundheit wankt, wenn einer ſeiner Sinne

4) Im Griechiſchen κατάληψις, eine Begreifung, ein klarer und deutlicher Begriff von dem, was uns vorkömmt. Es hält immer ſchwer, die Kunſtwörter der Stoiſchen Schule im Deutſchen adäquat auszudrücken.

Sinne ſich übel befindet, und ſein Vermögen verlohren geht? Glaubt er, daß alles dieß ihn nichts angehe; oder giebt er vielmehr in Krankheiten den Aerzten Lohn, ſchifft, um Geld zu erwerben, zum Leukon, dem Fürſten im Boſporus, und reiſet zum Indathyrſus, dem Skythen, 5) wie Chryſippus ſagt? Iſt ihm das Leben noch erträglich, wenn er einige Sinne verlohren hat? Wie nun? Müſſen ſie nicht ſelbſt geſtehen, daß ihre Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe verſtößt, da ſie gleichgültiger Dinge wegen ſich ſo ſehr bemühen und beeifern, und doch in Abſicht der Gegenwart oder Abweſenheit großer Güter ganz gleichgültig bleiben?

Auch das iſt den gemeinen Begriffen zuwider, daß ein Menſch ſich nicht darüber freue, daß er aus den größten Uebeln in die glücklichſte Lage verſetzt worden. Dieß iſt aber der Fall mit ihrem Weiſen. Denn wenn er von dem höchſten Grade des Laſters zum höchſten Grade der Tugend gelangt iſt, wenn er dem unglücklichſten Leben entronnen und des glückſeligſten theilhaftig geworden iſt, ſo darf er darüber keine ſichtbare Freude äußern, noch ſich deſſen erheben, und er muß bey dieſer großen Veränderung, da er von aller Unglückſeligkeit, von allem Laſter befreyt wird, und zum ſichern unwandelbaren Genuß alles Guten gelangt, ganz ungerührt bleiben.

Ferner

5) S. die Abhandlung über die Widerſprüche der Stoiker. Not. 7.

Ferner ſtreitet es mit dem gemeinen Begriffe, daß die Unveränderlichkeit und Feſtigkeit in den Urtheilen eins der größten Güter ſey; daß aber der, welcher den höchſten Gipfel erreicht hat, deſſen nicht bedürfe, und wenn es vorhanden iſt, ſich nicht darum bekümmere, ja oft nicht einmal um dieſer Gewißheit und Feſtigkeit willen den Finger ausſtrecke, die ſie doch ſelbſt für ein großes und vollkommenes Gut halten. Aber nicht blos dieſes behaupten die Stoiker, ſie ſagen noch obendrein, daß keine noch ſo lange Zeit das Gute vergrößere, ſondern wenn Jemand auch nur einen Augenblick klug und verſtändig geweſen ſey, ſo werde er keinem, der ſein ganzes Leben hindurch ſich der Tugend bedient und darinn glückſelig gelebt hat, das geringſte nachgeben. So hartnäckig ſie dieß auch immer behaupten, ſo lehren ſie doch auf der andern Seite, daß eine Tugend von kurzer Dauer zu gar nichts nütze. Was hülfe es zum Beyſpiel, wenn einem, der eben im Begriff iſt; Schiffbruch zu leiden, oder vom Felſen herabgeſtürzt zu werden, die Weisheit noch zu Theile würde? Oder wenn Lichas, da er vom Herkules ins Meer geſchleudert wurde, 6) noch vom

6) Lichas überbrachte dem Herkules von Seiten ſeiner Gemahlin Deianeira ein mit dem Blute des Kentauren Neſſus überſtrichenes Kleid. Sobald Herkules dieß angezogen hatte, empfand er die

vom Laſter zur Tugend übergegangen wäre? Nun das heißt doch wohl, nicht nur gegen die gemeinen Begriffe philoſophiren, ſondern auch ſeine eigenen verwirren, wenn man glaubt, daß ein kurzer Beſitz der Tugend ſelbſt der vollkommenſten Glückſeligkeit nicht nachſtehe, und doch auch zugleich nicht das geringſte werth ſey.

Indeß darf man ſich hierüber bey weitem nicht ſo ſehr wundern, als über die Meynung, daß wenn nun die Tugend und die Glückſeligkeit wirklich eingetreten iſt, der Beſitzer es oft gar nicht merke; daß es ihm gänzlich verborgen bleibe, wie er, der noch kurz vorher der elendeſte und unverſtändigſte Menſch war, nun auf einmal weiſe und glücklich geworden. Denn daß derjenige, der die Weisheit beſitzt, nur dieß allein nicht wiſſen und gewahr werden ſollte, daß er weiſe geworden und der Unwiſſenheit entgangen iſt, das iſt doch ſehr pöſſirlich; ja man kann überhaupt ſagen, ſie machen das Gute äußerſt kraftlos und unſcheinbar, wenn es da, wo es zugegen iſt, nicht einmal Empfindung verurſacht. Denn nach ihren Grundſätzen iſt es ja von Natur empfind-

die unerträglichſten Schmerzen, und aus Rache ſchleuderte er den Lichas von dem Vorgebirge Käneus in Euböa, wo er eben opfern wollte, ins Meer hinunter. S. Apollodor B. 2. K. 7. und Sophokles Tragödie, die Trachinierinnen.

empfindbar, und Chryſippus ſelbſt ſagt in der Abhandlung über den Zweck ausdrücklich, daß das Gute empfunden werden könne, und beweiſt auch dieſe Meynung. Alſo bleibt nur übrig, daß das Gute ſeiner Schwäche und Kleinheit wegen der Empfindung entgeht, wenn ſeine Gegenwart denen, die es beſitzen, unbekannt und unbemerkt bleibt. Es wäre ſchon ungereimt zu ſagen, daß einem Geſichte, welches die wenig oder mäßig weißen Gegenſtände ganz gut unterſcheidet, die ganz weißen entgehen, oder daß ein Gefühl, welches Dinge von einer kleinen oder mäßigen Wärme ſogleich empfindet, die ganz warmen und heißen nicht fühlen könne; aber wahrlich noch weit ungereimter iſt es, daß einer dasjenige, was nur auf eine gemeine Art nach der Natur iſt, als Geſundheit und Wohlbefinden, ſogleich wahrnimmt, hingegen die Anweſenheit der Tugend, die doch nach ihrer Meynung am meiſten und vollkommen nach der Natur iſt, ganz und gar nicht verſpürt. Wie kann es anders als dem gemeinen Begriff zuwider ſeyn, den Unterſchied zwiſchen Geſundheit und Krankheit einzuſehen, aber nicht den zwiſchen Weisheit und Thorheit; zu glauben, daß dieſe, die nun verſchwunden iſt, noch zugegen ſey, und die Gegenwart jener, die man wirklich beſitzt, nicht gewahr zu werden? Da die höchſte Stufe des Zunehmens Uebergang zur Tugend und Glückſeligkeit iſt, ſo muß nothwendig eins

von beyden ſtatt finden; entweder iſt das Zunehmen und Fortſchreiten nicht ein Zuſtand des Laſters und der Unglückſeligkeit, oder die Tugend weicht von dem Laſter, die Glückſeligkeit von der Unglückſeligkeit nicht gar viel ab, und der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem iſt ſehr gering und unbemerkbar, weil es ſonſt keinem unbekannt bleiben könnte, daß er das eine ſtatt des andern beſitzt.

Wenn ſie denn nun aber von keinem dieſer Widerſprüche abſtehen, ſondern alles dieß als ausgemacht annehmen, daß die, welche Fortſchritte machen, noch Thoren und Laſterhafte ſind, daß die Weiſen und Tugendhaften ihren Zuſtand ſelbſt nicht kennen, daß zwiſchen Weisheit und Thorheit gar kein großer Unterſchied iſt, ſo muß es dich freylich ſehr wundern, wie ſie ſich nur können einfallen laſſen, die Uebereinſtimmung (mit den gemeinen Begriffen) durch ihre Lehrſätze, und was noch weit mehr iſt, durch ihre Handlungen und ihr Betragen im gemeinen Leben zu beſtätigen, da ſie alle Nichtweiſen in gleichem Grade für laſterhaft, ungerecht, treulos und unverſtändig halten, und hernach zwar einige von ihnen meiden und verabſcheuen, oder im Begegnen nicht einmal eines Grußes würdigen, andern aber Geld anvertrauen, obrigkeitliche Aemter übertragen, und ihre Töchter zu Weibern geben. Sagen ſie dieß nur im Scherz, gut, ſo mögen ſie ihre ſtolze Mie-

ne ablegen; ſoll es aber mit einer ſolchen Philoſophie ernſtlich gemeynt ſeyn, ſo iſt es den gemeinen Begriffen zuwider, alle ohne Unterſchied zu tadeln und herunterzumachen, und doch einige als mittelmäßige, andere als die größten Böſewichter zu brauchen; den Chryſippus mit Bewunderung anzuſtaunen, den Alexinus 7) hingegen zu verlachen, und gleichwohl zu glauben, daß der eine nicht mehr und nicht weniger als der andere Thor ſey.

Ja, ſagen die Stoiker, das iſt wohl wahr, aber ſo wie derjenige, der nur eine Elle tief unter der Oberfläche des Meeres iſt, eben ſo gut ertrinkt, als wer fünfhundert Klafter tief verſunken iſt, ſo ſind auch die, welche ſich der Tugend nähern, nicht weniger als die, die noch weit davon entfernt ſind, im Laſter; und ſo wie die Blinden blind ſind, wenn ſie auch in kurzem ihr Geſicht wieder bekommen, ſo bleiben auch die, welche im Zunehmen begriffen ſind, unverſtändig und laſterhaft, ſo lange bis ſie die Tugend erreichen. Allein daß die Zunehmenden den Blinden nicht ähnlich ſind, ſondern nur den weniger Scharfſichtigen, auch nicht den Ertrinkenden,

7) Alexinus war ein Sophiſt aus der megariſchen oder eriſtiſchen Schule, ein Schüler des Eubulides. Die Stoiker waren gegen ihn vorzüglich aufgebracht, weil er ſich als den heftigſten Gegner des Zeno zeigte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 10.

man ſich ohne Schande und Gelächter nicht einmal rühmen. Auch ſagt Chryſippus in der Abhandlung über den Jupiter und im dritten Buche von den Göttern, es ſey ungereimt, alber und abgeſchmackt, dergleichen von der Tugend herrührende Handlungen zu erheben, daß man zum Beyſpiel den Stich einer Fliege herzhaft ausgehalten, oder gegen ein altes ſterbendes Weib ſich enthaltſam bewieſen habe. Philoſophiren alſo die nicht gegen den gemeinen Begriff, welche lehren, daß nichts ſchöner ſey als die Handlungen, die ſie ſich doch ſchämen zu loben? Denn wie kann etwas wünſchens- oder annehmungswürdig ſeyn, das nicht einmal verdient gelobt und bewundert zu werden, und deſſen Bewunderer und Lobredner für einen albernen, einfältigen Menſchen erklärt wird?

Noch weit mehr, glaube ich, wird dir dieß wider den gemeinen Begriff zu ſeyn ſcheinen, daß der Weiſe ſich nicht darum bekümmert, ob die größten Güter ihm gegenwärtig oder abweſend ſind, ſondern ſich in Abſicht dieſer eben ſo wie bey den Mitteldingen, deren Behandlung und Anwendung verhält. Wir alle,

Die wir der Erde Frucht auf dieſem Rund genießen;

halten ſonſt dasjenige, was als gegenwärtig Nutzen und Genuß verſchafft, oder als abweſend Bedürfniß und Sehnſucht erregt, für gut, wünſchens-

schenswerth und nützlich; alles andere aber, warum man sich nicht gerne Mühe macht, ausser etwa zum Scherz oder zum Zeitvertreib, ist uns gleichgültig. Denn wir haben kein anderes Merkmal, um den Fleißigen und Arbeitsamen von dem, der eitle Dinge treibt, und zuweilen auch beschäftiget ist, zu unterscheiden, als daß dieser seine Mühe auf unnütze und gleichgültige Dinge, jener aber nur auf solche, die ihm Nutzen und Vortheil bringen, wendet. Die Stoiker aber lehren gerade das Gegentheil. Der Weise und Verständige, sagen sie, der mit gar vielen Vorstellungen 4) und Erinnerungen an Vorstellungen zu thun hat, findet nur wenige darunter, die für ihn gehören; um die übrigen bekümmert er sich gar nicht, und glaubt, weder mehr noch weniger davon zu haben, wenn er sich erinnert, daß er neulich etwas begriffen hat, als wenn er daran denkt, daß Dion genießt, oder Theon Ball gespielet hat. Und doch ist bey dem Weisen jede Begreifung, jede Erinnerung, die Gewißheit und Festigkeit hat, sogleich auch Kenntniß und ein großes, ja ein sehr großes Gut. Ist nun auch der Weise auf gleiche Art unbekümmert, wenn seine Gesundheit wankt, wenn einer seiner Sinne

4) Im Griechischen κατάληψις, eine Begreifung, ein klarer und deutlicher Begriff von dem, was uns vorkömmt. Es hält immer schwer, die Kunstwörter der Stoischen Schule im Deutschen adäquat auszudrücken.

Ferner ſtreitet es mit dem gemeinen Begriffe, daß die Unveränderlichkeit und Feſtigkeit in den Urtheilen eins der größten Güter ſey; daß aber der, welcher den höchſten Gipfel erreicht hat, deſſen nicht bedürfe, und wenn es vorhanden iſt, ſich nicht darum bekümmere, ja oft nicht einmal um dieſer Gewißheit und Feſtigkeit willen den Finger ausſtrecke, die ſie doch ſelbſt für ein großes und vollkommenes Gut halten. Aber nicht blos dieſes behaupten die Stoiker, ſie ſagen noch obendrein, daß keine noch ſo lange Zeit das Gute vergrößere, ſondern wenn Jemand auch nur einen Augenblick klug und verſtändig geweſen ſey, ſo werde er keinem, der ſein ganzes Leben hindurch ſich der Tugend bedient und darinn glückſelig gelebt hat, das geringſte nachgeben. So hartnäckig ſie dieß auch immer behaupten, ſo lehren ſie doch auf der andern Seite, daß eine Tugend von kurzer Dauer zu gar nichts nütze. Was hülfe es zum Beyſpiel, wenn einem, der eben im Begriff iſt; Schiffbruch zu leiden, oder vom Felſen herabgeſtürzt zu werden, die Weisheit noch zu Theile würde? Oder wenn Lichas, da er vom Herkules ins Meer geſchleudert wurde, 6) noch vom

6) Lichas überbrachte dem Herkules von Seiten ſeiner Gemahlin Deianeira ein mit dem Blute des Kentauren Neſſus überſtrichenes Kleid. Sobald Herkules dieß angezogen hatte, empfand er die

Sinne ſich übel befindet, und ſein Vermögen verlohren geht? Glaubt er, daß alles dieß ihn nichts angehe; oder giebt er vielmehr in Krankheiten den Aerzten Lohn, ſchifft, um Geld zu erwerben, zum Leukon, dem Fürſten im Boſporus, und reiſet zum Indathyrſus, dem Skythen, 5) wie Chryſippus ſagt? Iſt ihm das Leben noch erträglich, wenn er einige Sinne verlohren hat? Wie nun? Müſſen ſie nicht ſelbſt geſtehen, daß ihre Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe verſtößt, da ſie gleichgültiger Dinge wegen ſich ſo ſehr bemühen und beeifern, und doch in Abſicht der Gegenwart oder Abweſenheit großer Güter ganz gleichgültig bleiben?

Auch das iſt den gemeinen Begriffen zuwider, daß ein Menſch ſich nicht darüber freue, daß er aus den größten Uebeln in die glücklichſte Lage verſetzt worden. Dieß iſt aber der Fall mit ihrem Weiſen. Denn wenn er von dem höchſten Grade des Laſters zum höchſten Grade der Tugend gelangt iſt, wenn er dem unglücklichſten Leben entronnen und des glückſeligſten theilhaftig geworden iſt, ſo darf er darüber keine ſichtbare Freude äußern, noch ſich deſſen erheben, und er muß bey dieſer großen Veränderung, da er von aller Unglückſeligkeit, von allem Laſter befreyt wird, und zum ſichern unwandelbaren Genuß alles Guten gelangt, ganz ungerührt bleiben.

Ferner

5) S. die Abhandlung über die Widerſprüche der Stoiker. Not. 7.

Ferner ſtreitet es mit dem gemeinen Begriffe, daß die Unveränderlichkeit und Feſtigkeit in den Urtheilen eins der größten Güter ſey; daß aber der, welcher den höchſten Gipfel erreicht hat, deſſen nicht bedürfe, und wenn es vorhanden iſt, ſich nicht darum bekümmere, ja oft nicht einmal um dieſer Gewißheit und Feſtigkeit willen den Finger ausſtrecke, die ſie doch ſelbſt für ein großes und vollkommenes Gut halten. Aber nicht blos dieſes behaupten die Stoiker, ſie ſagen noch obendrein, daß keine noch ſo lange Zeit das Gute vergrößere, ſondern wenn Jemand auch nur einen Augenblick klug und verſtändig geweſen ſey, ſo werde er keinem, der ſein ganzes Leben hindurch ſich der Tugend bedient und darinn glückſelig gelebt hat, das geringſte nachgeben. So hartnäckig ſie dieß auch immer behaupten, ſo lehren ſie doch auf der andern Seite, daß eine Tugend von kurzer Dauer zu gar nichts nütze. Was hülfe es zum Beyſpiel, wenn einem, der eben im Begriff iſt; Schiffbruch zu leiden, oder vom Felſen herabgeſtürzt zu werden, die Weisheit noch zu Theile würde? Oder wenn Lichas, da er vom Herkules ins Meer geſchleudert wurde, 6) noch vom

6) Lichas überbrachte dem Herkules von Seiten ſeiner Gemahlin Deianeira ein mit dem Blute des Kentauren Neſſus überſtrichenes Kleid. Sobald Herkules dieß angezogen hatte, empfand er die

vom Laſter zur Tugend übergegangen wäre? Nun das heißt doch wohl, nicht nur gegen die gemeinen Begriffe philoſophiren, ſondern auch ſeine eigenen verwirren, wenn man glaubt, daß ein kurzer Beſitz der Tugend ſelbſt der vollkommenſten Glückſeligkeit nicht nachſtehe, und doch auch zugleich nicht das geringſte werth ſey.

Indeß darf man ſich hierüber bey weitem nicht ſo ſehr wundern, als über die Meynung, daß wenn nun die Tugend und die Glückſeligkeit wirklich eingetreten iſt, der Beſitzer es oft gar nicht merke; daß es ihm gänzlich verborgen bleibe, wie er, der noch kurz vorher der elendeſte und unverſtändigſte Menſch war, nun auf einmal weiſe und glücklich geworden. Denn daß derjenige, der die Weisheit beſitzt, nur dieß allein nicht wiſſen und gewahr werden ſollte, daß er weiſe geworden und der Unwiſſenheit entgangen iſt, das iſt doch ſehr poſſirlich; ja man kann überhaupt ſagen, ſie machen das Gute äußerſt kraftlos und unſcheinbar, wenn es da, wo es zugegen iſt, nicht einmal Empfindung verurſacht. Denn nach ihren Grundſätzen iſt es ja von Natur empfind-

die unerträglichſten Schmerzen, und aus Rache ſchleuderte er den Lichas von dem Vorgebirge Käneus in Euböa, wo er eben opfern wollte, ins Meer hinunter. S. Apollodor B. 2. K. 7. und Sophokles Tragödie, die Trachinierinnen.

empfindbar, und Chryſippus ſelbſt ſagt in der Abhandlung über den Zweck ausdrücklich, daß das Gute empfunden werden könne, und beweiſt auch dieſe Meynung. Alſo bleibt nur übrig, daß das Gute ſeiner Schwäche und Kleinheit wegen der Empfindung entgeht, wenn ſeine Gegenwart denen, die es beſitzen, unbekannt und unbemerkt bleibt. Es wäre ſchon ungereimt zu ſagen, daß einem Geſichte, welches die wenig oder mäßig weißen Gegenſtände ganz gut unterſcheidet, die ganz weißen entgehen, oder daß ein Gefühl, welches Dinge von einer kleinen oder mäßigen Wärme ſogleich empfindet, die ganz warmen und heißen nicht fühlen könne; aber wahrlich noch weit ungereimter iſt es, daß einer dasjenige, was nur auf eine gemeine Art nach der Natur iſt, als Geſundheit und Wohlbefinden, ſogleich wahrnimmt, hingegen die Anweſenheit der Tugend, die doch nach ihrer Meynung am meiſten und vollkommen nach der Natur iſt, ganz und gar nicht verſpürt. Wie kann es anders als dem gemeinen Begriff zuwider ſeyn, den Unterſchied zwiſchen Geſundheit und Krankheit einzuſehen, aber nicht den zwiſchen Weisheit und Thorheit; zu glauben, daß dieſe, die nun verſchwunden iſt, noch zugegen ſey, und die Gegenwart jener, die man wirklich beſitzt, nicht gewahr zu werden? Da die höchſte Stufe des Zunehmens Uebergang zur Tugend und Glückſeligkeit iſt, ſo muß nothwendig eins

von beyden ſtatt finden; entweder iſt das Zunehmen und Fortſchreiten nicht ein Zuſtand des Laſters und der Unglückſeligkeit, oder die Tugend weicht von dem Laſter, die Glückſeligkeit von der Unglückſeligkeit nicht gar viel ab, und der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem iſt ſehr gering und unbemerkbar, weil es ſonſt keinem unbekannt bleiben könnte, daß er das eine ſtatt des andern beſitzt.

Wenn ſie denn nun aber von keinem dieſer Widerſprüche abſtehen, ſondern alles dieß als ausgemacht annehmen, daß die, welche Fortſchritte machen, noch Thoren und Laſterhafte ſind, daß die Weiſen und Tugendhaften ihren Zuſtand ſelbſt nicht kennen, daß zwiſchen Weisheit und Thorheit gar kein großer Unterſchied iſt, ſo muß es dich freylich ſehr wundern, wie ſie ſich nur können einfallen laſſen, die Uebereinſtimmung (mit den gemeinen Begriffen) durch ihre Lehrſätze, und was noch weit mehr iſt, durch ihre Handlungen und ihr Betragen im gemeinen Leben zu beſtätigen, da ſie alle Nichtweiſen in gleichem Grade für laſterhaft, ungerecht, treulos und unverſtändig halten, und hernach zwar einige von ihnen meiden und verabſcheuen, oder im Begegnen nicht einmal eines Grußes würdigen, andern aber Geld anvertrauen, obrigkeitliche Aemter übertragen, und ihre Töchter zu Weibern geben. Sagen ſie dieß nur im Scherz, gut, ſo mögen ſie ihre ſtolze Mie-

ne

ne ablegen; ſoll es aber mit einer ſolchen Philoſophie ernſtlich gemeynt ſeyn, ſo iſt es den gemeinen Begriffen zuwider, alle ohne Unterſchied zu tadeln und herunterzumachen, und doch einige als mittelmäßige, andere als die größten Böſewichter zu brauchen; den Chryſippus mit Bewunderung anzuſtaunen, den Alexinus 7) hingegen zu verlachen, und gleichwohl zu glauben, daß der eine nicht mehr und nicht weniger als der andere Thor ſey.

Ja, ſagen die Stoiker, das iſt wohl wahr, aber ſo wie derjenige, der nur eine Elle tief unter der Oberfläche des Meeres iſt, eben ſo gut ertrinkt, als wer fünfhundert Klafter tief verſunken iſt, ſo ſind auch die, welche ſich der Tugend nähern, nicht weniger als die, die noch weit davon entfernt ſind, im Laſter; und ſo wie die Blinden blind ſind, wenn ſie auch in kurzem ihr Geſicht wieder bekommen, ſo bleiben auch die, welche im Zunehmen begriffen ſind, unverſtändig und laſterhaft, ſo lange bis ſie die Tugend erreichen. Allein daß die Zunehmenden den Blinden nicht ähnlich ſind, ſondern nur den weniger Scharfſichtigen, auch nicht den Ertrinkenden,

7) Alexinus war ein Sophiſt aus der megariſchen oder eriſtiſchen Schule, ein Schüler des Eubulides. Die Stoiker waren gegen ihn vorzüglich aufgebracht, weil er ſich als den heftigſten Gegner des Zeno zeigte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 10.

gültige oder Mitteldinge heißen, zu Theil wird. Solche Gesetze werden in den Schulen der Stoiker gegeben, und sie bewegen viele Weisen sich das Leben zu verkürzen, in der Hoffnung, in einen noch glücklichern Zustand zu kommen, obgleich der Weise schon höchst selig, beglückt, sicher und von aller Gefahr befreyt ist, der Thor, der Unverständige hingegen, so voller Laster und Verbrechen steckt, daß er sie nicht zu bergen weiß. 8) Dennoch machen sie es diesem zur Pflicht, im Leben zu bleiben, jenem aber, sich das Leben zu verkürzen. „Und das mit Recht, sagt Chrysippus; „denn man muß das Leben nicht nach dem Guten „oder Bösen, sondern nach dem, was der Natur „gemäß ist, messen.“ Auf eine solche Art bleiben diese Leute der Gewohnheit getreu, und philosophiren nach den gemeinen Begriffen. Was meynst du dazu? Derjenige, der über Leben und Tod Untersuchungen anstellt, soll nicht untersuchen,

8) Eine Anspielung auf den in der vorhergehenden Abhandlung aus einem Tragiker angeführten Vers:

Des Elends bin ich voll, ich weiß es nicht zu bergen.

Reiske scheint diesen Vers vergessen zu haben, da er für diese Stelle eine ganz unnöthige Verbesserung vorschlägt.

Was ihm Böses und Gutes daheim im Pallaste
geschehen sey? 9)

Er soll nicht wie auf einer Waage das, was zur Glückseligkeit oder Unglückseligkeit führt, prüfen, ob es für ihn mehr schädlich oder nützlich ist, sondern nach solchen Dingen, die weder nützen noch schaden, eine Entschließung fassen, ob er das Leben behalten darf oder nicht? Folgt nicht aus diesen Meynungen und Grundsätzen, daß einer, dem nichts fehlt, was verdient geflohen zu werden, das Leben wählen, derjenige aber es fliehen müsse, der alles Wünschenswerthe besitzt?

Aber, mein Freund, so seltsam es auch ist, das Leben zu fliehen, ohne daß man sich in Noth und Unglück befindet, so ist es doch noch weit seltsamer, wenn einer um eines gleichgültigen Dinges willen, das er nicht hat, das Gute fahren läßt. Und dieses thun die Stoiker, welche die Glückseligkeit und Tugend, die sie besitzen, für die ihnen nicht zu Theil gewordene Gesundheit und Unverletztheit des Körpers hingeben.

Und den Glaukos erregete Zevs, daß er ohne
Besinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüstungen,
goldne mit ehrnen
Wechselte, hundert Farren sie werth, neun
Farren die andern. 10)

Eherne

9) Im 4ten Buche der Odyssee, V. 392.
10) Im 6sten Buche der Iliade, V. 234. ff.

Eherne Waffen ließen ſich doch noch im Streite eben ſo gut gebrauchen als die goldenen; aber Geſundheit und Schönheit des Körpers gewähren den Stoikern keinen Nutzen, keinen Vortheil für die Glückſeligkeit, und dennoch tauſchen ſie um die Weisheit Geſundheit ein. Denn ſie ſagen, Herakleitus und Pherekydes müßten, wenn ſie könnten, Tugend und Weisheit hingeben, um ſich von der Läuſeſucht und Waſſerſucht zu befreyen; 11) ja wenn Kirke zwey Gifttränke einſchenkte, von welchen der eine die Weiſen zu Thoren, der andere aber die Thoren zu Weiſen machte, ſo müßte Ulyſſes eher den Trank der Thorheit trinken, als ſich in ein Thier verwandeln laſſen, ſo daß er die Weisheit, und mit dieſer, verſteht ſich, auch die Glückſeligkeit beybehielt. 12) Sie ſagen, dazu rathe und ermahne die Weisheit ſelbſt; ſie

11) Der Philoſoph Pherekydes, Pythagoras Lehrmeiſter, ſoll an der Läuſeſucht geſtorben ſeyn, wie auch Aelian vermiſchte Geſch. B. 4. K. 28. B. 5. K. 2. erzählt. Herakleitus von Epheſus, begab ſich aus Menſchenhaß in eine Einöde, und lebte da von Pflanzen und Kräutern. Er zog ſich dadurch die Waſſerſucht zu, woran er im 60ſten Jahre ſeines Alters ſtarb. S. Diog. Laert. B. 9. K. 1, 3.

12) Kirke verwandelte nämlich Ulyſſes Gefährten, in Schweine, die aber den Gebrauch der Vernunft behielten. Homer ſagt im 10ten Buche der Odyſſee, V. 239:

Schwei-

rufe jedem zu: Laß mich immerhin fahren, und mache dir nichts daraus, wenn ich auch verlohren gehe, und in ein Eſelsgeſicht herumgetrieben werde. Nun, wird mancher ſagen, eine Weisheit, die ſo etwas anrathen kann, iſt nur Eſelsweisheit, wenn es gut iſt, weiſe und glückſelig zu ſeyn, hingegen gleichgültig, ein Eſelsgeſicht herumzutragen. Es giebt, wie man erzählt, ein äthiopiſches Volk, wo ein Hund König iſt, und König genannt wird, auch alle die Vorzüge und Ehrenbezeugungen der Könige genießt, Männer aber, als Statthalter und Verweſer, die Geſchäfte beſorgen. Machen es nicht die Stoiker eben ſo? Bey ihnen hat die Tugend bloß den Namen und die Würde des Guten, ſie nennen ſie allein wünſchenswerth, nützlich und erſprießlich; aber ſie handeln und philoſophiren, ſie leben und ſterben ſo, wie die gleichgültigen Dinge es ihnen befehlen. Jenen Hund bringt doch wenigſtens kein Aethiopier ums Leben, er wird vielmehr mit großer Ehrfurcht angebetet; dieſe aber vernichten ihre Tugend, und opfern ſie ohne Bedenken auf, um ſich dafür Geſundheit und Wohlſtand zu verſchaffen.

Der

Schweinen waren ſie gleich an Haupt, an Stirn und an Leibern,
Borſtenvoll, nur der Geiſt war unzerrüttet wie vormals.

Der Mühe, dieſe Materie weiter auszuführen, ſcheint uns der Schluß, welchen Chryſippus ſeinen Lehrſätzen gegeben hat, zu überheben. Da es nämlich in der Natur ſowohl gute als böſe, und ſolche Dinge giebt, die zwiſchen beyden ſtehen, und gleichgültige oder Mitteldinge genannt werden, ſo iſt Niemand unter den Menſchen, der nicht das Gute lieber als das Gleichgültige, und das Gleichgültige lieber als das Böſe haben will. Wir nehmen hierbey ſelbſt die Götter zu Zeugen, da wir ſie in unſern Gebeten vornehmlich um den Beſitz des Guten, und wo das nicht ſeyn kann, um die Befreyung vom Böſen anrufen; hingegen das, was weder gut noch böſe iſt, wohl nicht ſtatt des Guten, aber doch ſtatt des Böſen haben wollen. Chryſippus ändert nun die Natur und verkehrt die Ordnung der Dinge. Das Mittlere verſetzt er aus der mittlern in die letzte Stelle, das Letztere aber rückt er in die mittlere Stelle ein, ſo wie ein Tyrann nichtswürdigen Leuten den Vorzug einräumt; und verordnet alſo, zuerſt das Gute, dann das Böſe aufzuſuchen, und das letzte, was weder gut noch böſe iſt, für das ſchlimmſte zu halten. Das kömmt eben ſo heraus, als wenn Jemand nach den himmliſchen Dingen gleich die Unterwelt ſetzen, die Erde aber und was zur Erde gehört, hinab in den Tartarus,

Ferne, wo tief ſich öffnet der Abgrund unter der Erde —

verſtoßen wollte. 13). Nachdem er nun im dritten Buche über die Natur geſagt hat, daß es zuträglicher ſey, thöricht zu leben, ſo fährt er dann alſo fort: „Von der Beſchaffenheit ſind die guten „Dinge für die Menſchen, daß gewiſſermaßen die „böſen vor den andern, die ſich in der Mitte befinden, den Vorzug haben. Doch haben nicht „dieſe an und für ſich den Vorzug, ſondern die „Vernunft, mit welcher zu leben doch rathſamer „iſt, wenn wir auch gleich Thören wären" — folglich auch, wenn wir Ungerechte, Verbrecher, Feinde der Götter und Unglückſelige wären. Denn von dem allen fehlt denjenigen nichts, die thöricht leben. So iſt es denn rathſamer, unglückſelig zu ſeyn als nicht unglückſelig zu ſeyn, rathſamer, Schaden zu leiden, als nicht Schaden zu leiden, ungerecht zu handeln, als nicht ungerecht zu handeln, Verbrechen zu begehen, als nicht Verbrechen zu begehen? Das heißt, es geziemt uns das zu thun, was uns nicht geziemt, es iſt unſere Pflicht zu leben, ſelbſt wider unſere Pflicht? Freylich, ſagen ſie, denn es iſt ja ſchlimmer, ohne Vernunft und Empfindung zu ſeyn, als thöricht zu ſeyn. Nun, wie kömmt es nur, daß ſie nicht das, was noch ſchlimmer iſt, als das Böſe, geradezu für böſe erklären? Warum behaupten ſie denn, daß man nur allein die Thorheit fliehen müſſe, wenn es uns noch weit mehr obliegt,

13) Im 8ten Buche der Iliade, V. 14.

obliegt, denjenigen Zuſtand, der der Thorheit gar nicht fähig iſt, zu fliehen?

Doch wie ſollte man dieß noch anſtößig finden, wenn man ſich an das erinnert, was Chryſippus im zweyten Buche über die Natur geſagt hat, indem er behauptet, daß das Laſter in Abſicht des Ganzen nicht unnützlich entſtanden ſey. Es iſt der Mühe werth, dieſen Grundſatz mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, damit du doch ſieheſt, welchen Platz diejenigen, die den Xenokrates und Speuſippus deswegen anklagen, weil ſie die Geſundheit nicht für ein Mittelding noch den Reichthum für unnütz halten, dem Laſter anweiſen, und wie ſie ſich darüber erklären. „Das „Laſter, ſagt er, hat zu den übrigen zufälligen „Dingen ſeine Beſtimmung; denn gewiſſermaßen „geſchieht es ebenfalls nach dem Grunde der Na„tur, und daß ich ſo ſage, in Abſicht des Ganzen nicht „unnützlich, weil ſonſt auch das Gute nicht da „wäre.“ Wie? alſo iſt bey den Göttern nichts Gutes, weil auch nichts Böſes da iſt? So wird dann, wenn Jupiter einmal ſämmtliche Materie in ſich aufgelöſt hat, und, nach Aufhebung der andern Verſchiedenheiten einzig geworden iſt, nichts Gutes mehr vorhanden ſeyn, weil nun auch nichts Böſes exiſtirt? Die Harmonie eines Chors findet ſtatt, wenn keiner dabey wider den Takt fehlt, die Geſundheit des Körpers, wenn kein Theil deſſelben krank iſt; die Tugend hingegen

ſoll

verſtoßen wollte. 13) Nachdem er nun im dritten Buche über die Natur geſagt hat, daß es zuträglicher ſey, thöricht zu leben, ſo fährt er dann alſo fort: „Von der Beſchaffenheit ſind die guten „Dinge für die Menſchen, daß gewiſſermaßen die „böſen vor den andern, die ſich in der Mitte befinden, den Vorzug haben. Doch haben nicht „dieſe an und für ſich den Vorzug, ſondern die „Vernunft, mit welcher zu leben doch rathſamer „iſt, wenn wir auch gleich Thoren wären" — folglich auch, wenn wir Ungerechte, Verbrecher, Feinde der Götter und Unglückſelige wären. Denn von dem allen fehlt denjenigen nichts, die thöricht leben. So iſt es denn rathſamer, unglückſelig zu ſeyn als nicht unglückſelig zu ſeyn, rathſamer, Schaden zu leiden, als nicht Schaden zu leiden, ungerecht zu handeln, als nicht ungerecht zu handeln, Verbrechen zu begehen, als nicht Verbrechen zu begehen? Das heißt, es geziemt uns das zu thun, was uns nicht geziemt, es iſt unſere Pflicht zu leben, ſelbſt wider unſere Pflicht? Freylich, ſagen ſie, denn es iſt ja ſchlimmer, ohne Vernunft und Empfindung zu ſeyn, als thöricht zu ſeyn. Nun, wie kömmt es nur, daß ſie nicht das, was noch ſchlimmer iſt, als das Böſe, geradezu für böſe erklären? Warum behaupten ſie denn, daß man nur allein die Thorheit fliehen müſſe, wenn es uns noch weit mehr obliegt,

13) Im 8ten Buche der Iliade, V. 14.

obliegt, denjenigen Zuſtand, der der Thorheit gar nicht fähig iſt, zu fliehen?

Doch wie ſollte man dieß noch anſtößig finden, wenn man ſich an das erinnert, was Chryſippus im zweyten Buche über die Natur geſagt hat, indem er behauptet, daß das Laſter in Abſicht des Ganzen nicht unnützlich entſtanden ſey. Es iſt der Mühe werth, dieſen Grundſatz mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, damit du doch ſieheſt, welchen Platz diejenigen, die den Xenokrates und Speuſippus deswegen anklagen, weil ſie die Geſundheit nicht für ein Mittelding noch den Reichthum für unnütz halten, dem Laſter anweiſen, und wie ſie ſich darüber erklären. „Das „Laſter, ſagt er, hat zu den übrigen zufälligen „Dingen ſeine Beſtimmung; denn gewiſſermaßen „geſchieht es ebenfalls nach dem Grunde der Na„tur, und daß ich ſo ſage, in Abſicht des Ganzen nicht „unnützlich, weil ſonſt auch das Gute nicht da „wäre.“ Wie? alſo iſt bey den Göttern nichts Gutes, weil auch nichts Böſes da iſt? So wird dann, wenn Jupiter einmal ſämmtliche Materie in ſich aufgelöſt hat, und, nach Aufhebung der andern Verſchiedenheiten einzig geworden iſt, nichts Gutes mehr vorhanden ſeyn, weil nun auch nichts Böſes exiſtirt? Die Harmonie eines Chors findet ſtatt, wenn keiner dabey wider den Takt fehlt, die Geſundheit des Körpers, wenn kein Theil deſſelben krank iſt; die Tugend hingegen

ſoll

ſoll ohne das Laſter nicht ſtatt finden können, ſondern wie zu gewiſſen Arzeneymitteln, um ſie wirkſam zu machen, Viperngift und Hyänengalle erfordert wird, ſo ſoll auch zur Rechtſchaffenheit des Sokrates die Bosheit des Melitus; 14) zur Biederkeit des Perikles, die Unverſchämtheit des Kleons 15) durchaus nothwendig ſeyn? Wie wäre es Jupitern möglich geweſen, den Herkules und den Lykurgus zu erzeugen, wenn er uns nicht auch einen Sardanapalus und einen Phalaris 16) erzeugt hätte? Nur auf ſolche Weiſe können ſie ſagen, daß auch die Schwindſucht zur guten Leibesconſtitution, das Podagra zur Schnelligkeit erforderlich ſey; daß Achilles nicht ſchönes Haar gehabt hätte, wenn nicht Therſites kahl gewe-

14) Melitus war bekanntlich der Ankläger des Sokrates.

15) Perikles war ein geübter und erfahrner Staatsmann, der die Unternehmungen der Athener mit großer Klugheit leitete; Kleon hingegen, ein frecher, unbeſonnener Demagog, der die Athener zu den tollkühnſten Unternehmungen verleitete.

16) Sardanapalus, König in Aſſyrien, zeichnete ſich durch Wolluſt und Schwelgerey, Phalaris, Tyrann in Agrigent, durch Grauſamkeit und Mordſucht aus. Erſterer war alſo das Gegenbild von dem zu einer harten und rauhen Lebensart gewöhnten Lykurgus, letzterer, von dem wohlthätigen Herkules, der ſeine Zeitgenoſſen von einer Menge Uebel befreyte.

gewesen wäre. 17) Worinn sind die Verfechter solcher abgeschmackten Träume von denjenigen verschieden, welche annehmen, daß die Geilheit, die Ungerechtigkeit nicht unnützlich für die Enthaltsamkeit und Gerechtigkeit entstanden sey? Haben wir da nicht Ursache, die Götter anzurufen, daß Bosheit,

Lügen, trügerische Reden, Verstellung und listige Tücke 18)

beständig fortdauern mögen, wenn nach Aufhebung derselben auch die Tugend verschwinden und verloren gehen sollte?

Oder hast du Lust, noch das angenehmste Stück seines so schön ausgeführten und einnehmenden Beweises kennen zu lernen? „So wie „die Comödien, sagt er, lächerliche Inschriften „führen, die zwar an und für sich schlecht und „ohne Werth sind, aber doch dem ganzen Gedichte „eine gewisse Annehmlichkeit verschaffen; so kann „man auch das Laster an und für sich selbst tadeln, „allein für die übrigen Dinge ist es doch nicht „unnütz.“ Fürs erste nun, daß das Laster durch die göttliche Vorsehung entstanden seyn soll, wie die Inschrift einer Comödie durch den Einfall oder

17) Dem Achilles legt Homer im 1sten Buche der Iliade ein gelbes oder bräunliches Haar bey; vom Thersites hingegen sagt er, B. 2. V. 219. daß seine Scheitel mit dünner Wolle besäet gewesen.

18) Aus Hesiods Werken und Tagen, V. 78.

oder Willen des Verfaſſers, dieß geht doch über allen Begriff von Ungereimtheit. Wie können da die Götter mehr Geber des Guten als des Böſen heißen? Wie kann da noch das Laſter den Göttern verhaßt und ein Abſcheu ſeyn? Oder was kann man noch gegen ſo ſchändliche und unanſtändige Ausſprüche, als folgende ſind, einwenden?

Den Sterblichen giebt Gott wohl ſelbſt Veranlaſſung,
Wenn er von Grund aus will ein ſtolzes Haus vertilgen.

Und:

Wer hat jene der Götter empört zu feindlichem Hader? 19)

Zweytens mag wohl die ſchlechte Inſchrift einer Comödie zur Zierde dienen, und ihr zur Erreichung des Endzwecks beförderlich ſeyn, da ſie zur Abſicht hat, die Zuſchauer zu beluſtigen, und Lachen zu erregen; aber wie konnte der väterliche, der höchſte Jupiter, der Beſchützer der Gerechtigkeit, der vollkommenſte Künſtler, wie Pindarus ihn nennt, der die Welt gewiß nicht als ein großes, verwickeltes, und mit vielen Unglücksfällen angefülltes Schauſpiel, ſondern als eine gemeinſchaftliche Stadt für Götter und Menſchen, worinn dieſe mit Gerechtigkeit und Tugend in glückſeliger Ein-

19) Im 1ſten Buche der Iliade, V. 8. Wer hat jene der Götter — nach H. Voß Ueberſetzung, bedeutet hier: Welcher der Götter hat jene —

Eintracht leben sollten, erschuff — wie konnte dieser zu dem schönsten und erhabensten Endzweck noch der Räuber, der Meuchelmörder, der Vatermörder und der Tyrannen benöthiget seyn? Nein, das Laster diente der Gottheit nicht zu einem scherzhaften oder possierlichen Auftritt, eben so wenig ist es als Possenspiel des Lachens und der Belustigung wegen den menschlichen Dingen beygemischt worden, so daß hierin auch nicht einmal ein Schatten von jener so gepriesenen Uebereinstimmung mit der Natur sichtbar ist. Ueberdieß macht der schlechte Titel nur den kleinsten Theil des Gedichts aus, und nimmt in der Comödie nur einen geringen Platz ein; auch sind solche Dinge nicht in zu großer Menge vorhanden, und können also der Schönheit der gut ausgearbeiteten Theile keinen Eintrag thun. Mit dem Laster hingegen ist alles angefüllt, und das ganze Leben, das vom ersten Auftritt an bis zum Schlusse äußerst schlecht gespielt, und durch eine Menge Fehler und Unordnungen so verhunzt wird, daß kein Theil desselben rein und tadellos bleibt, ist, wie diese sich ausdrücken, das häßlichste und unangenehmste Schauspiel.

Aus dieser Ursache möchte ich nun gerne fragen, wozu denn eigentlich das Laster dem Ganzen nützlich geworden ist? Zu den göttlichen und himmlischen Dingen, wird man doch wohl nicht sagen. Denn es wäre äußerst lächerlich zu be-

rufe jedem zu: Laß mich immerhin fahren, und mache dir nichts daraus, wenn ich auch verlohren gehe, und in ein Eſelsgeſicht herumgetrieben werde. Nun, wird mancher ſagen, eine Weisheit, die ſo etwas anrathen kann, iſt nur Eſelsweisheit, wenn es gut iſt, weiſe und glückſelig zu ſeyn, hingegen gleichgültig, ein Eſelsgeſicht herumzutragen. Es giebt, wie man erzählt, ein äthiopiſches Volk, wo ein Hund König iſt, und König genannt wird, auch alle die Vorzüge und Ehrenbezeugungen der Könige genießt, Männer aber, als Statthalter und Verweſer, die Geſchäfte beſorgen. Machen es nicht die Stoiker eben ſo? Bey ihnen hat die Tugend bloß den Namen und die Würde des Guten, ſie nennen ſie allein wünſchenswerth, nützlich und erſprießlich; aber ſie handeln und philoſophiren, ſie leben und ſterben ſo, wie die gleichgültigen Dinge es ihnen befehlen. Jenen Hund bringt doch wenigſtens kein Aethiopier ums Leben, er wird vielmehr mit großer Ehrfurcht angebetet; dieſe aber vernichten ihre Tugend, und opfern ſie ohne Bedenken auf, um ſich dafür Geſundheit und Wohlſtand zu verſchaffen.

Der

Schweinen waren ſie gleich an Haupt, an Stirn und an Leibern,
Borſtenvoll, nur der Geiſt war unzerrüttet wie vormals.

Der Mühe, dieſe Materie weiter auszuführen, ſcheint uns der Schluß, welchen Chryſippus ſeinen Lehrſätzen gegeben hat, zu überheben. Da es nämlich in der Natur ſowohl gute als böſe, und ſolche Dinge giebt, die zwiſchen beyden ſtehen, und gleichgültige oder Mitteldinge genannt werden, ſo iſt Niemand unter den Menſchen, der nicht das Gute lieber als das Gleichgültige, und das Gleichgültige lieber als das Böſe haben will. Wir nehmen hierbey ſelbſt die Götter zu Zeugen, da wir ſie in unſern Gebeten vornehmlich um den Beſitz des Guten, und wo das nicht ſeyn kann, um die Befreyung vom Böſen anrufen; hingegen das, was weder gut noch böſe iſt, wohl nicht ſtatt des Guten, aber doch ſtatt des Böſen haben wollen. Chryſippus ändert nun die Natur und verkehrt die Ordnung der Dinge. Das Mittlere verſetzt er aus der mittlern in die letzte Stelle, das Letztere aber rückt er in die mittlere Stelle ein, ſo wie ein Tyrann nichtswürdigen Leuten den Vorzug einräumt; und verordnet alſo, zuerſt das Gute, dann das Böſe aufzuſuchen, und das letzte, was weder gut noch böſe iſt, für das ſchlimmſte zu halten. Das kömmt eben ſo heraus, als wenn Jemand nach den himmliſchen Dingen gleich die Unterwelt ſetzen, die Erde aber und was zur Erde gehört, hinab in den Tartarus,

Ferne, wo tief ſich öffnet der Abgrund unter der Erde —

verſtoßen wollte. 13). Nachdem er nun im dritten Buche über die Natur geſagt hat, daß es zuträglicher ſey, thöricht zu leben, ſo fährt er dann alſo fort: „Von der Beſchaffenheit ſind die guten „Dinge für die Menſchen, daß gewiſſermaßen die „böſen vor den andern, die ſich in der Mitte befinden, den Vorzug haben. Doch haben nicht „dieſe an und für ſich den Vorzug, ſondern die „Vernunft, mit welcher zu leben doch rathſamer „iſt, wenn wir auch gleich Thören wären" — folglich auch, wenn wir Ungerechte, Verbrecher, Feinde der Götter und Unglückſelige wären. Denn von dem allen fehlt denjenigen nichts, die thöricht leben. So iſt es denn rathſamer, unglückſelig zu ſeyn als nicht unglückſelig zu ſeyn, rathſamer, Schaden zu leiden, als nicht Schaden zu leiden, ungerecht zu handeln, als nicht ungerecht zu handeln, Verbrechen zu begehen, als nicht Verbrechen zu begehen? Das heißt, es geziemt uns das zu thun, was uns nicht geziemt, es iſt unſere Pflicht zu leben, ſelbſt wider unſere Pflicht? Freylich, ſagen ſie, denn es iſt ja ſchlimmer, ohne Vernunft und Empfindung zu ſeyn, als thöricht zu ſeyn. Nun, wie kömmt es nur, daß ſie nicht das, was noch ſchlimmer iſt, als das Böſe geradezu für böſe erklären? Warum behaupten ſie denn, daß man nur allein die Thorheit fliehen müſſe, wenn es uns noch weit mehr obliegt,

13) Im 8ten Buche der Iliade, V. 14.

obliegt, denjenigen Zuſtand, der der Thorheit gar nicht fähig iſt, zu fliehen?

Doch wie ſollte man dieß noch anſtößig finden, wenn man ſich an das erinnert, was Chryſippus im zweyten Buche über die Natur geſagt hat, indem er behauptet, daß das Laſter in Abſicht des Ganzen nicht unnützlich entſtanden ſey. Es iſt der Mühe werth, dieſen Grundſatz mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, damit du doch ſieheſt, welchen Platz diejenigen, die den Xenokrates und Speuſippus deswegen anklagen, weil ſie die Geſundheit nicht für ein Mittelding noch den Reichthum für unnütz halten, dem Laſter anweiſen, und wie ſie ſich darüber erklären. „Das „Laſter, ſagt er, hat zu den übrigen zufälligen „Dingen ſeine Beſtimmung; denn gewiſſermaßen „geſchieht es ebenfalls nach dem Grunde der Na„tur, und daß ich ſo ſage, in Abſicht des Ganzen nicht „unnützlich, weil ſonſt auch das Gute nicht da „wäre.“ Wie? alſo iſt bey den Göttern nichts Gutes, weil auch nichts Böſes da iſt? So wird dann, wenn Jupiter einmal ſämmtliche Materie in ſich aufgelöſt hat, und, nach Aufhebung der andern Verſchiedenheiten einzig geworden iſt, nichts Gutes mehr vorhanden ſeyn, weil nun auch nichts Böſes exiſtirt? Die Harmonie eines Chors findet ſtatt, wenn keiner dabey wider den Takt fehlt, die Geſundheit des Körpers, wenn kein Theil deſſelben krank iſt; die Tugend hingegen

ſoll

ſoll ohne das Laſter nicht ſtatt finden können, ſondern wie zu gewiſſen Arzeneymitteln, um ſie wirkſam zu machen, Viperngift und Hyänengalle erfordert wird, ſo ſoll auch zur Rechtſchaffenheit des Sokrates die Bosheit des Melitus; 14) zur Biederkeit des Perikles, die Unverſchämtheit des Kleons 15) durchaus nothwendig ſeyn? Wie wäre es Jupitern möglich geweſen, den Herkules und den Lykurgus zu erzeugen, wenn er uns nicht auch einen Sardanapalus und einen Phalaris 16) erzeugt hätte? Nur auf ſolche Weiſe können ſie ſagen, daß auch die Schwindſucht zur guten Leibesconſtitution, das Podagra zur Schnelligkeit erforderlich ſey; daß Achilles nicht ſchönes Haar gehabt hätte, wenn nicht Therſites kahl gewe-

14) Melitus war bekanntlich der Ankläger des Sokrates.

15) Perikles war ein geübter und erfahrner Staatsmann, der die Unternehmungen der Athener mit großer Klugheit leitete; Kleon hingegen, ein frecher, unbeſonnener Demagog, der die Athener zu den tollkühnſten Unternehmungen verleitete.

16) Sardanapalus, König in Aſſyrien, zeichnete ſich durch Wolluſt und Schwelgerey, Phalaris, Tyrann in Agrigent, durch Grauſamkeit und Mordſucht aus. Erſterer war alſo das Gegenbild von dem zu einer harten und rauhen Lebensart gewöhnten Lykurgus, letzterer, von dem wohlthätigen Herkules, der ſeine Zeitgenoſſen von einer Menge Uebel befreyte.

gewesen wäre. 17) Worinn sind die Verfechter solcher abgeschmackten Träume von denjenigen verschieden, welche annehmen, daß die Geilheit, die Ungerechtigkeit nicht unnützlich für die Enthaltsamkeit und Gerechtigkeit entstanden sey? Haben wir da nicht Ursache, die Götter anzurufen, daß Bosheit,

Lügen, trügerische Reden, Verstellung und listige Tücke 18)

beständig fortdauern mögen, wenn nach Aufhebung derselben auch die Tugend verschwinden und verloren gehen sollte?

Oder hast du Lust, noch das angenehmste Stück seines so schön ausgeführten und einnehmenden Beweises kennen zu lernen? „So wie „die Comödien, sagt er, lächerliche Inschriften „führen, die zwar an und für sich schlecht und „ohne Werth sind, aber doch dem ganzen Gedichte „eine gewisse Annehmlichkeit verschaffen; so kann „man auch das Laster an und für sich selbst tadeln, „allein für die übrigen Dinge ist es doch nicht „unnütz." Fürs erste nun, daß das Laster durch die göttliche Vorsehung entstanden seyn soll, wie die Inschrift einer Comödie durch den Einfall oder

17) Dem Achilles legt Homer im 1sten Buche der Iliade ein gelbes oder bräunliches Haar bey; vom Thersites hingegen sagt er, B. 2. V. 219. daß seine Scheitel mit dünner Wolle besäet gewesen.

18) Aus Hesiodus Werken und Tagen, V. 78.

oder Willen des Verfassers, dieß geht doch über allen Begriff von Ungereimtheit. Wie können da die Götter mehr Geber des Guten als des Bösen heißen? Wie kann da noch das Laster den Göttern verhaßt und ein Abscheu seyn? Oder was kann man noch gegen so schändliche und unanständige Aussprüche, als folgende sind, einwenden?

Den Sterblichen giebt Gott wohl selbst Veranlassung,
Wenn er von Grund aus will ein stolzes Haus vertilgen.

Und:

Wer hat jene der Götter empört zu feindlichem Hader? 19)

Zweytens mag wohl die schlechte Inschrift einer Comödie zur Zierde dienen, und ihr zur Erreichung des Endzwecks beförderlich seyn, da sie zur Absicht hat, die Zuschauer zu belustigen, und Lachen zu erregen; aber wie konnte der väterliche, der höchste Jupiter, der Beschützer der Gerechtigkeit, der vollkommenste Künstler, wie Pindarus ihn nennt, der die Welt gewiß nicht als ein großes, verwickeltes, und mit vielen Unglücksfällen angefülltes Schauspiel, sondern als eine gemeinschaftliche Stadt für Götter und Menschen, worinn diese mit Gerechtigkeit und Tugend in glückseliger Ein-

19) Im 1sten Buche der Iliade, V. 8. Wer hat jene der Götter — nach H. Voß Uebersetzung, bedeutet hier: Welcher der Götter hat jene —

Eintracht leben sollten, erschuff — wie konnte dieser zu dem schönsten und erhabensten Endzweck noch der Räuber, der Meuchelmörder, der Vatermörder und der Tyrannen benöthiget seyn? Nein, das Laster diente der Gottheit nicht zu einem scherzhaften oder possierlichen Auftritt, eben so wenig ist es als Possenspiel des Lachens und der Belustigung wegen den menschlichen Dingen beygemischt worden, so daß hierin auch nicht einmal ein Schatten von jener so gepriesenen Uebereinstimmung mit der Natur sichtbar ist. Ueberdieß macht der schlechte Titel nur den kleinsten Theil des Gedichts aus, und nimmt in der Comödie nur einen geringen Platz ein; auch sind solche Dinge nicht in zu großer Menge vorhanden, und können also der Schönheit der gut ausgearbeiteten Theile keinen Eintrag thun. Mit dem Laster hingegen ist alles angefüllt, und das ganze Leben, das vom ersten Auftritt an bis zum Schlusse äußerst schlecht gespielt, und durch eine Menge Fehler und Unordnungen so verhunzt wird, daß kein Theil desselben rein und tadellos bleibt, ist, wie diese sich ausdrücken, das häßlichste und unangenehmste Schauspiel.

Aus dieser Ursache möchte ich nun gerne fragen, wozu denn eigentlich das Laster dem Ganzen nützlich geworden ist? Zu den göttlichen und himmlischen Dingen, wird man doch wohl nicht sagen. Denn es wäre äußerst lächerlich zu be-

haupten, daß, wenn unter den Menſchen kein Laſter, keine Habſucht, keine Lüge entſtanden und vorhanden wäre, wenn wir einander nicht beraubten, nicht verleumdeten, nicht ermordeten, daß dann die Sonne nicht ihre beſtimmte Bahn gehen, die Welt nicht den Wechſel und Kreislauf der Jahreszeiten haben und die Erde in dem mittlern Raum des Univerſums nicht den Stoff zu Wind und Regen hergeben würde. Es bleibt alſo übrig, daß das Laſter zum Nutzen für uns und die uns angehenden Dinge entſtanden iſt, und dieß wollen vielleicht auch die Stoiker ſagen. Wie? Genießen wir denn nun, da wir laſterhaft ſind, einer feſtern Geſundheit? Haben wir nun einen größern Ueberfluß an den nothwendigen Bedürfniſſen? Hat das Laſter unſere Schönheit und Stärke vermehrt? Sie ſagen, nein. Aber ſo iſt die Tugend ein bloßer Name, ein dunkler Wahn nächtlicher — Sophiſten, 20) ſie liegt nicht, wie das Laſter, frey und öffentlich vor Aller Augen, und wir können nun weiter auf keine Sache, die für uns nützlich und brauchbar wäre, Rechnung machen, am wenigſten aber, o ihr Götter! auf die

20) Eine Anſpielung auf eine Stelle Euripides, im wüthenden Herkules V. 111. deſſen Worte συγχαίρειν ἐπιστήμην von Plutarch in συγχαίρειν σοφιστὴν verändert werden.

die Tugend, zu der wir doch geſchaffen ſind. 21) Iſt es alſo nicht ſchlimm, daß dem Landmann, dem Steuermann, dem Fuhrmann die nützlichen Dinge, die jeder hat, zur Erreichung ſeines Zwecks dienlich und beförderlich ſind, hingegen das, was von Gott zum Behuf der Tugend hervorgebracht worden, die Tugend ſelbſt zerſtört und zu Grunde richtet? Doch es iſt vielleicht nun Zeit, dieſe Materie zu verlaſſen, und zu einer andern fortzugehen.

Diadum. 22) O nein, mein Beſter, um meinetwillen nicht. Denn ich wünſche noch zu hören, wie nur dieſe Philoſophen das Böſe vor dem Guten, und das Laſter vor der Tugend einführen?

Lampr. Es iſt auch allerdings der Mühe werth, mein Freund! Sie wiſſen über dieſen Punkt viel zu ſchwatzen, aber das Reſultat davon

21) Bey dieſer verdorbenen Stelle habe ich den Reiſkiſchen Conjecturen folgen müſſen, die wenigſtens mit dem Zuſammenhange übereinſtimmen. Ampol ſucht hier auf andere Art zu helfen, und überſetzt: Auſſi eſt-ce un nom de ſilenee ſeulement (er verändert alſo τῆς γῆς in σιγῆς) et une opinion ténébreuſe de Sophiſtes, qui ſe couvrent d'une nuiet, non pas comme la preud' hommie (für κακίας muß er ἀκακίας geleſen haben) laquelle eſt expoſée à tous en veuë de tout le monde, en ſorte, qu'il n'eſt pas poſſible qu'elle aporte aucune nuiſance au choſe, qui ne ſoit utile —

22) Ampol läßt hierwieder den Lampias ſprechen.

iſt, die Weisheit, als Kenntniß der guten und böſen Dinge, würde, wenn man das Böſe wegnähme, ebenfalls ganz weggenommen werden. Denn ſo wie es unmöglich wäre, daß, wenn es Wahrheit giebt, es nicht auch Falſchheit gebe, eben ſo müſſe, ſobald das Gute exiſtirt, nothwendig auch das Böſe exiſtiren. Das Eine iſt wohl nicht unrichtig geſagt, gegen das Andere aber glaube ich manches einwenden zu können. Denn ich bemerke einen Unterſchied, warum zwar das, was nicht wahr iſt, ſogleich falſch iſt, aber das nicht gleich böſe iſt, was nicht gut iſt; weil nämlich zwiſchen dem Wahren und Falſchen gar nichts, zwiſchen dem Guten und Böſen aber das Gleichgültige in der Mitte ſteht. Alſo iſt es gar nicht nothwendig, daß das eine zugleich mit dem andern exiſtire. Denn die Natur kann gar wohl das Gute haben, ohne daß ſie des Böſen bedarf, indem ſie dasjenige hat, was weder gut noch böſe iſt.

Diadum. Laß doch hören, was gegen den erſtern Grund von euch erinnert worden iſt.

Lampr. Nun da läßt ſich gar vieles erinnern, für jetzt aber wollen wir nur das Nothwendigſte anführen. Erſtlich iſt es einfältig zu glauben, daß das Gute und Böſe blos der Weisheit wegen zur Entſtehung gekommen ſey. Die Weisheit hat ſich erſt nachher, da das Gute und Böſe ſchon vorhanden war, eingefunden, ſo wie die Arzeneykunſt, nachdem das Geſunde und Ungeſunde

gesunde das Daseyn erhalten hatte. Das Gute und Böse besteht nicht deswegen, damit eine Weisheit vorhanden sey, sondern in so fern wir das schon vorhandene und bestehende Gute und Böse beurtheilen oder unterscheiden, hat dieses Vermögen den Namen der Weisheit bekommen. So ist auch das Gesicht eine Empfindung weisser und schwarzer Gegenstände; aber diese sind nicht deswegen entstanden, damit wir ein Gesicht haben, im Gegentheil bedurften wir des Gesichts, um diese Gegenstände zu unterscheiden. Zweytens, wenn die Welt, wie sie behaupten, durch Feuer verzehrt werden soll, so bleibt gar nichts Böses mehr übrig, alsdann ist das Universum weise und verständig. Folglich ist Weisheit da, wenn gleich nichts Böses da ist, und es ist nicht nöthig, daß Böses vorhanden sey, wenn es eine Weisheit geben soll. Muß aber die Weisheit schlechterdings eine Kenntniß des Guten und Bösen seyn, nun was ist es denn aber für ein Unglück, wenn nach Aufhebung des Bösen keine Weisheit mehr existirt? Oder wenn wir statt dieser eine andere Tugend besitzen, die nicht Kenntniß des Guten und Bösen, sondern des Guten allein ist? Wollte einer zum Beyspiel, nachdem die schwarze Farbe ganz verloren gegangen wäre, darauf bestehen, daß es nun auch um das Gesicht geschehen sey, weil es nicht mehr Empfindung der schwarzen und weißen Gegenstände ist, was hindert uns dann,

ihm zu antworten: Es iſt eben kein Unglück, wenn wir das von dir beſchriebene Geſicht nicht mehr haben, und die Empfindungskraft uns dafür ein anderes verleiht, womit wir die weißen und nicht weißen Farben auffaſſen können. Ich für meine Perſon, glaube, daß die Weisheit in Abweſenheit des Böſen ſo wenig verſchwindet, als der Geſchmack in Ermangelung der bitteren Säfte oder das Gefühl wegen Wegnehmung der Schmerzen; ſo gut dieſe Sinne bleiben, wenn ſie gleich nur was ſüß und nicht ſüß, was angenehm und nicht angenehm iſt, empfinden, eben ſo gut kann auch die Weisheit als Kenntniß deſſen, was gut und nicht gut iſt, beſtehen. Wer anderer Meynung iſt, mag den Namen hinnehmen, und uns die Sache ſelbſt laſſen. Dieß bey Seite geſetzt, was hindert denn, daß das Böſe nicht gedacht werde, das Gute aber auch wirklich exiſtiren könne? So genießen, dünkt mich, die Götter der vollkommenſten Geſundheit, aber ſie haben doch auch Begriffe von Fiebern und Seitenſtechen; und uns ſelbſt, die wir, nach der Meynung der Stoiker, alle miteinander Böſes im Ueberfluß, von Gutem aber gar nichts haben, uns fehlt es deshalb nicht an Begriffen der Weisheit, des Guten und der Glückſeligkeit. Um deſto befremdender iſt es, daß man ſich von dem Laſter, wenn es nicht zugegen iſt, keinen Begriff ſoll verſchaffen können, da doch bey der gänzlichen Abweſenheit der Tugend ſich noch

immer

immer Leute finden, die uns lehren, was sie ist, und uns eine klare Vorstellung davon beybringen.

Sieh nur einmal, was diese Leute, die doch nach den gemeinen Begriffen zu philosophiren vorgeben, uns alles weiß machen wollen, daß wir nur durch die Thorheit einen deutlichen Begriff von der Weisheit bekommen, und daß die Weisheit ohne Thorheit weder sich selbst noch die Thorheit begreiffen könne. Wenn die Natur durchaus der Entstehung des Bösen bedurfte, so war doch wohl ein und das andere Beyspiel des Lasters hinreichend, und, wenn du willst, durften zehn oder tausend oder auch zehntausend lasterhafte Menschen in der Welt erscheinen, aber nicht so eine ungeheure Menge von Lastern, welche die Zahl des Sandes, des Staubes und die Federn der buntfarbigen Vögel 23) weit übertrifft, während von der Tugend nicht einmal ein Schatten vorhanden ist. In Sparta führten die Aufseher der Speisegesellschaften 24) einen, zwey, höchstens drey Heloten, die mit starkem Weine trunken gemacht worden, in den Saal, und zeigten

23) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

24) Nach Lykurgs Einrichtung durfte kein spartanischer Bürger in seinem Hause und mit den Seinigen essen, sondern alle mußten zusammen gemeinschaftlich an bestimmten Orten ihre Mahlzeit einnehmen. Diese Speisegesellschaften nannten die Spartaner φιδίτια. S. Plutarchs Leben des Lykurgus. K. 10. f.

an ihnen den Jünglingen, was die Trunkenheit sey, damit sie sich davor hüten und der Mäßigkeit befleißigen sollten. Aber in dem menschlichen Leben giebt es der Beyspiele dieses Lasters eine zahllose Menge. Denn kein einziger ist nüchtern zur Tugend, sondern wir alle taumeln als Trunkenbolde und Unglückselige herum. So sehr berauscht uns die Vernunft, mit so vieler Verwirrung und Thorheit füllt sie uns an, daß wir jenen Hunden ganz ähnlich sind, die, wie Aesop sagt, aus Begierde nach einigen auf dem Meere schwimmenden Häuten sich entschlossen, das Meer auszusaufen, aber ehe sie an die Häute kamen, zerplatzten. Auch uns hat die Vernunft 25) mitten in unserer Hoffnung, durch sie zur Tugend und Glückseligkeit zu gelangen, ehe wir diese erreichten, verderbt und unglücklich gemacht, weil wir uns schon zu sehr in dem Weine des bittern Lasters berauscht hatten; wenn es anders wahr ist, was diese behaupten, daß selbst denen, die bis zur höchsten Stufe fortschreiten, weder Erleichterung, noch Ruhe und Erholung von der Thorheit Unglückseligkeit zu Theil wird.

Laß uns nun weiter sehen, was die, die das Laster besitzen, daran für ein schönes Gut und

25) Das Wort λογος, das hier zweymal nach einander vorkömmt, habe ich jedesmal durch Vernunft übersetzt. Xylander braucht das erstemal ratio, hier aber doctrina. Amyot hingegen übersetzt es zuerst durch propos und hernach durch raison.

und Eigenthum haben, selbst nach der Versicherung des Mannes, der vorhin sagte, daß das Laster nicht unnützlich entstanden sey. Dieser schreibt in den Büchern über die guten Werke: „Der Lasterhafte begehret nichts, er hat kein „Bedürfniß, ihm ist nichts nützlich, nichts eigen, „nichts angemessen.“ Wie kann nun in aller Welt das Laster nützlich seyn, wenn mit demselben weder die Gesundheit, noch der Reichthum, noch das Zunehmen im Guten Nutzen bringt? Begehrt man da wohl die Dinge, die sie selbst theils mitnehmlich und ergreiflich, ja wohl gar nützlich, theils naturgemäß nennen? „Ja, sagen sie, „diese bedarf Niemand, der nicht weise geworden „ist.“ Also bedarf der Thor auch nicht einmal weise zu werden. So empfinden die Menschen, ehe sie weise geworden sind, weder Hunger noch Durst; oder wenn sie auch hungern und dursten, so bedürfen sie kein Wasser und kein Brod, sie gleichen gutmüthigen Gästen, die nur Feuer und Obdach brauchen. 26) Also bedurfte jener weder Obdach noch Mantel, welcher sagte:

Gieb einen Mantel mir, Hipponax spricht dich an:
Mich frieret sehr.

Doch hast du Lust, etwas recht seltsames, außerordentliches und eigenes zu sagen? Nun so sage, daß der Weise nichts bedarf und nichts begehrt.

26) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

haupten, daß, wenn unter den Menschen kein Laster, keine Habsucht, keine Lüge entstanden und vorhanden wäre, wenn wir einander nicht beraubten, nicht verleumdeten, nicht ermordeten, daß dann die Sonne nicht ihre bestimmte Bahn gehen, die Welt nicht den Wechsel und Kreislauf der Jahreszeiten haben und die Erde in dem mittlern Raum des Universums nicht den Stoff zu Wind und Regen hergeben würde. Es bleibt also übrig, daß das Laster zum Nutzen für uns und die uns angehenden Dinge entstanden ist, und dieß wollen vielleicht auch die Stoiker sagen. Wie? Genießen wir denn nun, da wir lasterhaft sind, einer festern Gesundheit? Haben wir nun einen größern Ueberfluß an den nothwendigen Bedürfnissen? Hat das Laster unsere Schönheit und Stärke vermehrt? Sie sagen, nein. Aber so ist die Tugend ein bloßer Name, ein dunkler Wahn nächtlicher — Sophisten, 20) sie liegt nicht, wie das Laster, frey und öffentlich vor Aller Augen, und wir können nun weiter auf keine Sache, die für uns nützlich und brauchbar wäre, Rechnung machen, am wenigsten aber, o ihr Götter! auf die

20) Eine Anspielung auf eine Stelle Euripides, im wüthenden Herkules V. 111. dessen Worte συνεχειαν συφιστων von Plutarch in συνεχειαν σοφιστων verändert werden.

die Tugend, zu der wir doch geſchaffen ſind. 21) Iſt es alſo nicht ſchlimm, daß dem Landmann, dem Steuermann, dem Fuhrmann die nützlichen Dinge, die jeder hat, zur Erreichung ſeines Zwecks dienlich und beförderlich ſind, hingegen das, was von Gott zum Behuf der Tugend hervorgebracht worden, die Tugend ſelbſt zerſtört und zu Grunde richtet? Doch es iſt vielleicht nun Zeit, dieſe Materie zu verlaſſen, und zu einer andern fortzugehen.

Diadum. 22) O nein, mein Beſter, um meinetwillen nicht. Denn ich wünſche noch zu hören, wie nur dieſe Philoſophen das Böſe vor dem Guten, und das Laſter vor der Tugend einführen?

Lampr. Es iſt auch allerdings der Mühe werth, mein Freund! Sie wiſſen über dieſen Punkt viel zu ſchwatzen, aber das Reſultat davon

21) Bey dieſer verdorbenen Stelle habe ich den Reiſkiſchen Conjecturen folgen müſſen, die wenigſtens mit dem Zuſammenhange übereinſtimmen. Wyttenbach ſucht hier auf andere Art zu helfen, und überſetzt: Auſſi eſt-ce un nom de ſilence ſeulement (er verändert alſo τῆς γῆς in σιγῆς) et une opinion ténébreuſe de Sophiſtes, qui ſe couvrent d'une nuict, non pas comme la preud' hommie (für κακίας muß er ἀκακίας geleſen haben) laquelle eſt expoſée à tous en veuë de tout le monde, en ſorte, qu'il n'eſt pas poſſible qu'elle aporte aucune nuiſance au choſe, qui ne ſoit utile —

22) Wyttenbach läßt hier wieder den Lampias ſprechen.

iſt, die Weisheit, als Kenntniß der guten und böſen Dinge, würde, wenn man das Böſe wegnähme, ebenfalls ganz weggenommen werden. Denn ſo wie es unmöglich wäre, daß, wenn es Wahrheit giebt, es nicht auch Falſchheit gebe, eben ſo müſſe, ſobald das Gute exiſtirt, nothwendig auch das Böſe exiſtiren. Das Eine iſt wohl nicht unrichtig geſagt, gegen das Andere aber glaube ich manches einwenden zu können. Denn ich bemerke einen Unterſchied, warum zwar das, was nicht wahr iſt, ſogleich falſch iſt, aber das nicht gleich böſe iſt, was nicht gut iſt; weil nämlich zwiſchen dem Wahren und Falſchen gar nichts, zwiſchen dem Guten und Böſen aber das Gleichgültige in der Mitte ſteht. Alſo iſt es gar nicht nothwendig, daß das eine zugleich mit dem andern exiſtire. Denn die Natur kann gar wohl das Gute haben, ohne daß ſie des Böſen bedarf, indem ſie dasjenige hat, was weder gut noch böſe iſt.

Diadum. Laß doch hören, was gegen den erſtern Grund von euch erinnert worden iſt.

Lampr. Nun da läßt ſich gar vieles erinnern, für jetzt aber wollen wir nur das Nothwendigſte anführen. Erſtlich iſt es einfältig zu glauben, daß das Gute und Böſe blos der Weisheit wegen zur Entſtehung gekommen ſey. Die Weisheit hat ſich erſt nachher, da das Gute und Böſe ſchon vorhanden war, eingefunden, ſo wie die Arzeneykunſt, nachdem das Geſunde und Ungeſunde

gesunde das Daseyn erhalten hatte. Das Gute und Böse besteht nicht deswegen, damit eine Weisheit vorhanden sey, sondern in so fern wir das schon vorhandene und bestehende Gute und Böse beurtheilen oder unterscheiden, hat dieses Vermögen den Namen der Weisheit bekommen. So ist auch das Gesicht eine Empfindung weisser und schwarzer Gegenstände; aber diese sind nicht deswegen entstanden, damit wir ein Gesicht haben, im Gegentheil bedurften wir des Gesichts, um diese Gegenstände zu unterscheiden. Zweytens, wenn die Welt, wie sie behaupten, durch Feuer verzehrt werden soll, so bleibt gar nichts Böses mehr übrig, alsdann ist das Universum weise und verständig. Folglich ist Weisheit da, wenn gleich nichts Böses da ist, und es ist nicht nöthig, daß Böses vorhanden sey, wenn es eine Weisheit geben soll. Muß aber die Weisheit schlechterdings eine Kenntniß des Guten und Bösen seyn, nun was ist es denn aber für ein Unglück, wenn nach Aufhebung des Bösen keine Weisheit mehr existirt? Oder wenn wir statt dieser eine andere Tugend besitzen, die nicht Kenntniß des Guten und Bösen, sondern des Guten allein ist? Wollte einer zum Beyspiel, nachdem die schwarze Farbe ganz verloren gegangen wäre, darauf bestehen, daß es nun auch um das Gesicht geschehen sey, weil es nicht mehr Empfindung der schwarzen und weißen Gegenstände ist, was hindert uns dann,

ihm zu antworten: Es iſt eben kein Unglück, wenn wir das von dir beſchriebene Geſicht nicht mehr haben, und die Empfindungskraft uns dafür ein anderes verleiht, womit wir die weißen und nicht weißen Farben auffaſſen können. Ich für meine Perſon, glaube, daß die Weisheit in Abweſenheit des Böſen ſo wenig verſchwindet, als der Geſchmack in Ermangelung der bittern Säfte oder das Gefühl wegen Wegnehmung der Schmerzen; ſo gut dieſe Sinne bleiben, wenn ſie gleich nur was ſüß und nicht ſüß, was angenehm und nicht angenehm iſt, empfinden, eben ſo gut kann auch die Weisheit als Kenntniß deſſen, was gut und nicht gut iſt, beſtehen. Wer anderer Meynung iſt, mag den Namen hinnehmen, und uns die Sache ſelbſt laſſen. Dieß bey Seite geſetzt, was hindert denn, daß das Böſe nicht gedacht werde, das Gute aber auch wirklich exiſtiren könne? So genießen, dünkt mich, die Götter der vollkommenſten Geſundheit, aber ſie haben doch auch Begriffe von Fiebern und Seitenſtechen; und uns ſelbſt, die wir, nach der Meynung der Stoiker, alle miteinander Böſes im Ueberfluß, von Gutem aber gar nichts haben, uns fehlt es deshalb nicht an Begriffen der Weisheit, des Guten und der Glückſeligkeit. Um deſto befremdender iſt es, daß man ſich von dem Laſter, wenn es nicht zugegen iſt, keinen Begriff ſoll verſchaffen können, da doch bey der gänzlichen Abweſenheit der Tugend ſich noch

immer

immer Leute finden, die uns lehren, was sie ist, und uns eine klare Vorstellung davon beybringen.

Sieh nur einmal, was diese Leute, die doch nach den gemeinen Begriffen zu philosophiren vorgeben, uns alles weiß machen wollen, daß wir nur durch die Thorheit einen deutlichen Begriff von der Weisheit bekommen, und daß die Weisheit ohne Thorheit weder sich selbst noch die Thorheit begreiffen könne. Wenn die Natur durchaus der Entstehung des Bösen bedurfte, so war doch wohl ein und das andere Beyspiel des Lasters hinreichend, und, wenn du willst, durften zehn oder tausend oder auch zehntausend lasterhafte Menschen in der Welt erscheinen, aber nicht so eine ungeheure Menge von Lastern, welche die Zahl des Sandes, des Staubes und die Federn der buntfarbigen Vögel 23) weit übertrifft, während von der Tugend nicht einmal ein Schatten vorhanden ist. In Sparta führten die Aufseher der Speisegesellschaften 24) einen, zwey, höchstens drey Heloten, die mit starkem Weine trunken gemacht worden, in den Saal, und zeigten

23) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

24) Nach Lykurgs Einrichtung durfte kein spartanischer Bürger in seinem Hause und mit den Seinigen essen, sondern alle mußten zusammen gemeinschaftlich an bestimmten Orten ihre Mahlzeit einnehmen. Diese Speisegesellschaften nannten die Spartaner φιδίτια. S. Plutarchs Leben des Lykurgus. K. 10. f.

an ihnen den Jünglingen, was die Trunkenheit ſey, damit ſie ſich davor hüten und der Mäßigkeit befleißigen ſollten. Aber in dem menſchlichen Leben giebt es der Beyſpiele dieſes Laſters eine zahlloſe Menge. Denn kein einziger iſt nüchtern zur Tugend, ſondern wir alle taumeln als Trunkenbolde und Unglückſelige herum. So ſehr berauſcht uns die Vernunft, mit ſo vieler Verwirrung und Thorheit füllt ſie uns an, daß wir jenen Hunden ganz ähnlich ſind, die, wie Aeſop ſagt, aus Begierde nach einigen auf dem Meere ſchwimmenden Häuten ſich entſchloſſen, das Meer auszuſaufen, aber ehe ſie an die Häute kamen, zerplatzten. Auch uns hat die Vernunft 25) mitten in unſerer Hoffnung, durch ſie zur Tugend und Glückſeligkeit zu gelangen, ehe wir dieſe erreichten, verderbt und unglücklich gemacht, weil wir uns ſchon zu ſehr in dem Weine des bittern Laſters berauſcht hatten; wenn es anders wahr iſt, was dieſe behaupten, daß ſelbſt denen, die bis zur höchſten Stufe fortſchreiten, weder Erleichterung, noch Ruhe und Erholung von der Thorheit Unglückſeligkeit zu Theil wird.

Laß uns nun weiter ſehen, was die, die das Laſter beſitzen, daran für ein ſchönes Gut und

25) Das Wort λογος, das hier zweymal nach einander vorkömmt, habe ich jedesmal durch Vernunft überſetzt. Xylander gebraucht das erstemal ratio, hier aber doctrina. Amyot hingegen überſetzt es zuerſt durch propos und hernach durch raiſon.

und Eigenthum haben, selbst nach der Versicherung des Mannes, der vorhin sagte, daß das Laster nicht unnützlich entstanden sey. Dieser schreibt in den Büchern über die guten Werke: „Der Lasterhafte begehret nichts, er hat kein „Bedürfniß, ihm ist nichts nützlich, nichts eigen, „nichts angemessen.“ Wie kann nun in aller Welt das Laster nützlich seyn, wenn mit demselben weder die Gesundheit, noch der Reichthum, noch das Zunehmen im Guten Nutzen bringt? Begehrt man da wohl die Dinge, die sie selbst theils mitnehmlich und ergreiflich, ja wohl gar nützlich, theils naturgemäß nennen? „Ja, sagen sie, „diese bedarf Niemand, der nicht weise geworden „ist.“ Also bedarf der Thor auch nicht einmal weise zu werden. So empfinden die Menschen, ehe sie weise geworden sind, weder Hunger noch Durst; oder wenn sie auch hungern und dursten, so bedürfen sie kein Wasser und kein Brod, sie gleichen gutmüthigen Gästen, die nur Feuer und Obdach brauchen. 26) Also bedurfte jener weder Obdach noch Mantel, welcher sagte:

Gieb einen Mantel mir, Hipponax spricht dich an:
Mich frieret sehr.

Doch hast du Lust, etwas recht seltsames, außerordentliches und eigenes zu sagen? Nun so sage, daß der Weise nichts bedarf und nichts begehrt.

26) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

gehrt. Er iſt glücklich, er nichtsbedürftig, er ſich ſelbſt genug, ſelig und vollkommen. Aber welch ein Schwindel iſt nun das? Der Nichtsbedürftige begehrt die Güter, die er hat, und der Thor, der ſo vieles bedarf, begehrt nichts? Denn das ſagt Chryſippus ausdrücklich, daß die Thoren nicht begehren aber wohl bedürfen, und ſo ſetzt er die gemeinen Begriffe wie Damenſteine bald da bald dorthin. Denn alle Menſchen glauben, daß das Begehren, oder Brauchen eher ſey als das Bedürfen; ſie denken, wer Dinge begehrt, die nicht bey der Hand oder nicht leicht zu ſchaffen ſind, der habe Bedürfniß. So iſt Niemand der Hörner und Flügel bedürftig, weil er ſie nicht begehrt oder braucht; wer hingegen in dem Fall, wo er Waffen, Geld und Kleider braucht, dieſe Dinge nicht bekömmt oder hat, von dem ſagen wir, daß er derſelben bedürfe. Die Stoiker wollen ſich immer gern das Anſehen geben, als wenn ſie etwas gegen die gemeinen Begriffe zu ſagen wüßten, und verſtoßen darüber, aus Begierde etwas neues vorzubringen, gar oft, wie hier der Fall iſt, gegen ihre eigenen Begriffe.

Aber nun gieb mir etwas genauere Achtung: Ein anderer Satz, der mit den gemeinen Begriffen ſtreitet, iſt, daß kein Laſterhafter von irgend etwas Nutzen und Vortheil hat. Es giebt freylich viele, die durch Unterweiſung Fortſchritte machen, die aus der Sklaverey befreyet, als Belagerte

lagerte gerettet, als Blinde an der Hand geführet, oder als Kranke geheilet werden; aber alles, was man an ihnen thut, hilft ihnen nichts, sie empfangen keine Wohlthat, sie haben keine Wohlthäter, und vergessen nicht der Wohlthäter. Nun so sind auch die Lasterhaften auch nicht undankbar; die Weisen und Verständigen sind es gleichfalls nicht, folglich ist Undankbarkeit ein Unding, weil die einen den Dank für erhaltene Wohlthaten nicht schuldig bleiben, die andern keiner Wohlthat fähig sind. Nun höre, was sie hierauf antworten. „Die „Wohlthat, sagen sie, gehört zu den Mitteldin„gen. Nützen und Nutzen haben ist nur dem „Weisen eigen, aber Wohlthat kömmt auch dem „Thoren zu.“ Also wer an der Wohlthat Theil hat, hat kein Recht auf die Benutzung derselben, und da, wo die Wohlthat hingehört, findet weder Nutzen noch Eigenthum statt? Aber was macht denn sonst die geleistete Hülfe zur Wohlthat, als daß derjenige, der sie leistet, dem Empfänger 27) zu irgend etwas nützlich wird?

Diadum. Nun laß das gut seyn. Worinn besteht denn aber die hochgepriesene Nutzleistung welche die Stoiker den Weisen als einen besondern

27) Für δεομενῳ, das hier im Texte steht, muß ohne Zweifel, im Gegensatz von παρασχοντα, gelesen werden δεχομενῳ.

dern Vorzug vorbehalten, und ihnen doch selbst 28) nicht einmal den Namen davon übrig lassen?

Lampr. „Wenn ein einziger Weiser, sagen „sie, an irgend einem Orte nur den Finger auf „eine verständige Art ausstreckt, so haben alle „Weisen auf der ganzen Erde davon Nutzen und „Vortheil.“ Dieß ist das Werk ihrer Nützleistung, und darauf laufen durch die gemeinschaftlichen Vortheile der Weisen die Tugenden hinaus. Dennoch irrten Aristoteles und Xenokrates, welche behaupteten, daß die Menschen von den Göttern, von den Eltern, von den Lehrern Hülfe und Nutzen haben. Beyde wußten nichts von dieser bewundernswürdigen Nutzleistung, welche die durch Tugend in Gemeinschaft stehenden Weisen von einander erhalten, wenn sie auch noch so weit getrennt sind, und sich einander gar nicht kennen. Indeß halten alle Menschen die Einsammlung, die Aufbewahrung und Haushaltung nur dann für nützlich und vortheilhaft, wenn sie wirklich Nutzen und Vortheil bringt; und ein guter Haushalter kauft sich Schlüssel, und hütet seine Vorrathskammern —

Er

28) Xylander verwandelt σοφοις in φαυλοις, daß der Sinn herauskömmt: und den Thoren nicht einmal den Namen derselben übrig lassen. Aber αυτοις scheint die Lesart σοφοις zu bestätigen. Was ich durch Nutzleistung übersetzt habe, ist im Griechischen ωφελεια.

Er ſchließt mit eigner Hand die theure Kammer auf,
Die ſeinen Schatz enthält —

Aber Dinge einſammeln, die zu gar nichts nütze ſind, ſie ſorgfältig und mühſam aufbewahren, iſt nicht rühmlich und anſtändig, ſondern höchſt lächerlich. Hätte nun Ulyſſes mit dem von der Kirke erlernten Knoten nicht die Geſchenke, die Alkinous ihm gegeben hatte, Dreyfüße, Keſſel, Kleider und Gold, ſondern Auskehricht, Steine und Unrath verſiegelt, und die auf einen ſolchen Vorrath verwendete Mühe, deſſen Beſitz und Aufbewahrung für ein ſeliges und beglückendes Geſchäfte gehalten, wer würde dieſe alberne Vorſicht, dieſe vergebliche Sorgfalt gut und löblich gefunden haben? Nun iſt aber dieß ſchöne, dieß preißliche und ſelige Stück der ſtoiſchen Uebereinſtimmung nichts anders als eine Sammlung und Aufbewahrung ganz unnützer und gleichgültiger Dinge. Denn von der Art ſind die naturgemäßen, noch mehr aber die äußerlichen Dinge, in ſo fern die Stoiker den größten Reichthum mit Treſſen, goldenen Nachttöpfen, oder wohl gar mit Oelflaſchen vergleichen.

Dafür geht es ihnen ſo wie denjenigen, welche die Tempel gewiſſer Götter oder Halbgötter aus Uebermuth beſchimpft und geläſtert zu haben ſcheinen; denn ſobald ſich dieſe eines beſſern beſinnen, werfen ſie ſich in aller Demuth nieder,

und

und ſuchen die Gottheit durch Lobpreiſungen zu verſöhnen. Eben ſo müſſen ſich die Stoiker zur Strafe für ihre Prahlerey und eitle Ruhmredigkeit wieder mit den gleichgültigen Dingen plagen, und ſie ſchämen ſich nicht, es laut zu ſagen, daß die Einſammlung derſelben und die darauf verwendete Mühe etwas gutes, ſchönes und löbliches iſt; daß jeder, dem ſie nicht zu Theile werden, nicht leben bleiben darf, ſondern ſich erſtechen oder zu Tode hungern muß, ohne ſich weiter um die Tugend zu bekümmern. Sie halten wohl den Theognis für einen äußerſt feigen und kleinmüthigen Mann, weil er aus Furcht (vor einer ſo gleichgültigen Sache, als die Armuth iſt) ſchreibt:

Ach! um die Armuth zu fliehn, mein Kyrnus, ſtürze dich muthig
Hoch vom Felſengeſtad' in die Wogen des Meers.

Aber ſie ſelbſt geben in gebundener Rede die Ermahnung, daß man, um ſich von einer ſchweren Krankheit oder einem heftigen Schmerze zu befreyen, in Ermangelung eines Degens oder Gifttranks, ins Meer ſpringen, oder ſich von Felſen herabſtürzen ſoll, wiewohl beyde nicht ſchädlich, böſe und nachtheilig ſind, auch diejenigen, die hinein gerathen, nicht unglücklich machen.

„Womit ſoll ich nun anfangen, ſagt Chry„ſippus? Was ſoll ich als Prinzip der Pflicht, „als Materie der Tugend annehmen, wenn ich die

„die Natur und was wider 29) die Natur ist, „weglasse?“ Ey, mein Bester, wovon hat denn Aristoteles, wovon Theophrastus angefangen? Welche Prinzipien haben Xenokrates und Polemon angenommen? Ist nicht auch Zeno diesen Männern gefolgt, die die Natur und das Naturgemäße zu Elementen der Glückseligkeit machten? Aber sie blieben freylich dabey, als bey annehmlichen, guten und nützlichen Dingen, und indem sie die Tugend noch dazu nahmen, die auf jedes derselben wirkt, und sich dessen auf eine schickliche Art bedient, glaubten sie daraus ein vollkommenes und ganz vollständiges Leben zu Stande zu bringen, und jene Uebereinstimmung, die der Natur wirklich zuträglich und entsprechend ist, herzustellen. Sie ahmten nicht denen nach, welche der Erde entspringen und wieder auf sie herunterfallen; nein, sie machten sich nicht solcher Verwirrung, solcher Widersprüche schuldig, daß sie eben dieselben Dinge annehmlich und doch nicht wählbar, angemessen und doch nicht gut, unnütz und doch brauchbar, uns nichts angehend und doch Prinzipien der Pflichten genannt hätten. So wie die Lehre dieser Männer war, so war auch ihr Leben; ihre Handlungen und Reden stimm-

29) Ampot hat hier für παρα την φυσιν gelesen κατα την φυσιν, da er übersetzt: ce qui est selon la nature. Nach dem Folgenden ist auch diese Veränderung nothwendig.

ſtimmten vollkommen mit einander überein. Die Schule der Stoiker hingegen gleicht jenem Weibe beym Archilochus, welches heimtückiſch in der einen Hand Waſſer, in der andern Feuer trägt. Durch einige Lehrſätze zieht ſie die Natur an ſich, durch andere ſtößt ſie ſie wieder zurück; oder, um deutlicher zu reden, ihren Werken und Handlungen nach hält ſie ſich an das, was der Natur gemäß iſt, als gut und wählbar, aber durch ihre Ausdrücke und Redensarten verwirft und beſchimpft ſie es, als etwas gleichgültiges, das der Tugend zur Glückſeligkeit unbrauchbar iſt. Da alle Menſchen überhaupt ſich das Gute als erfreulich, wünſchenswerth, beglückend, von gröſſter Würde ſich ſelbſt genug, und nichtsbedürftig denken, ſo betrachte nun einmal das Gute der Stoiker und halte es mit jenem zuſammen. Hältſt du es wohl für etwas erfreuliches, den Finger verſtändig auszuſtrecken? Iſt es wünſchenswerth, auf eine verſtändige Art gefoltert zu werden? Iſt derjenige glücklich, der ſich bedächtlich vom Felſen herunterſtürzt? Beſteht darin die gröſſte Würde, das, was die Vernunft oft vorzieht, um des nicht guten willen, fahren zu laſſen? Iſt das vollkommen und ſich ſelbſt genug, bey deſſen Anweſenheit diejenigen, die der gleichgültigen Dinge nicht theilhaftig werden, nicht länger leben mögen?

Aber es giebt noch einen andern Grundſatz der Stoiker, durch welchen die Gewohnheit noch

mehr

mehr beeinträchtiget wird, da er ihr die ächten Begriffe, wie rechtmäßige Kinder, raubt und entwendet, und dafür andere unächte, wilde und unnatürliche unterschiebt, die sie statt jener auffangen und lieb gewinnen soll; und dieß noch dazu in der Lehre von den guten und bösen, den wählbaren und fliehenswürdigen, den angemessenen und fremden Dingen, von welchen man eine deutlichere und richtigere Kenntniß haben muß, als von warmen und kalten oder weißen und schwarzen Gegenständen, weil die Vorstellungen der letzteren erst durch die Sinne von außen hereindringen, jene aber mit dem in uns selbst liegenden Guten einen verwandten Ursprung haben. Allein die Stoiker, welche die Spitzfündigkeiten der Dialektik auf den Lehrpunkt von der Glückseligkeit anwenden, und diesen eben so wie den Pseudomenos oder Kyrieuon[20]) behandeln, haben noch keinen einzigen Zweifel darin gehoben, wohl aber tausend hineingetragen. So weiß jedermann, daß unter zwey Gütern, von welchen das eine Zweck, das andere nur Mittel zum Zwecke ist, der Zweck allemal wichtiger und vollkommener ist. Auch Chrysippus sieht den Unterschied ein, wie aus dem dritten Buche über die guten Dinge erhellet. Denn er stimmt dort denjenigen bey, welche

20) Künstliche Schlußarten oder Vexierschlüsse, deren schon oben gedacht worden.

che die Kenntniß oder Wissenschaft für einen Zweck halten, und auch in dem Werke über die Gerechtigkeit erklärt er, wenn man das Vergnügen zum Zwecke mache, so glaube er nicht, daß die Gerechtigkeit erhalten werden könne; wohl aber, wenn man es nicht zum Zwecke, sondern nur zu einem Gute mache. Ich halte nicht für nöthig, dir die Stelle mit seinen eigenen Worten anzuführen, da das dritte Buch über die guten Dinge überall leicht zu haben ist. Wenn sie nun wieder behaupten, mein Freund, daß ein Gut weder größer noch kleiner als das andere, und dasjenige, das kein Zweck ist, demjenigen, welches Zweck ist, ganz gleich sey, so streiten sie offenbar nicht blos mit den gemeinen Begriffen, sondern auch mit ihren eigenen Grundsätzen. Auf der andern Seite, wenn unter zwey Uebeln, das eine, sobald es sich einfindet, uns schlimmer macht, das andere uns zwar schadet, aber doch nicht verschlimmert, so muß man, denke ich, denjenigen Schaden für den ärgsten halten, durch den wir auch noch schlimmer werden. Chrysippus räumt nun zwar ein, daß es gewisse Arten von Furcht, Traurigkeit und Betrug gebe, die uns schaden, ohne uns doch schlimmer zu machen; aber lies nur das erste Buch des gegen Plato geschriebenen Werks über die Gerechtigkeit. Denn auch in anderer Rücksicht ist es der Mühe werth, die darinn herrschende Redseligkeit des Mannes kennen zu lernen, die sich an allen Dingen, an

allen

allen Lehrsätzen, eigenen sowohl als fremden, vergreift. So ist es zum Beyspiel wider den gemeinen Begriff, daß dem menschlichen Leben ein doppelter Endzweck und Ziel vorgesteckt sey, und daß nicht alles, was wir thun, sich auf einen einzigen Punkt beziehe. Noch mehr aber streitet es mit jenem Begriffe, daß jede unserer Handlungen sich auf etwas ganz anders als das, was der Zweck ist, beziehen soll. Aber sie müssen freylich das eine oder das andere annehmen. Denn wenn die der Natur nach ersten Dinge nicht für sich wählbar und annehmlich sind, 31) so sind sie auch nicht der letzte Zweck, sondern die auf richtigen Schlüssen beruhende Wahl und Annahme derselben, und daß jeder alles, was an ihm ist, thue, um die der Natur nach ersten Dinge zu erlangen, und so muß alles, was geschieht, nur darauf Beziehung haben, jener Dinge, die der Natur nach die ersten sind, theilhaftig zu werden. Denn wenn sie glauben, daß sie, auch ohne

31) So habe ich diese corrupte Stelle nach Ampot, wiewohl mit einiger Abweichung, die der Zusammenhang nothwendig zu machen schien, zu ergänzen gesucht. Ueberhaupt ist alles das Folgende bis ans Ende des ersten Theils der Abhandlung äußerst verdorben, so daß auch der sel. Reiske keine Lust gehabt hat, das übrige durchzugehen, und mit Anmerkungen zu versehen. Man wird es also hoffentlich dem Uebersetzer nicht zur Last legen, wenn nicht alles deutlich und verständlich seyn sollte.

nach der Erlangung dieſer Dinge zu ſtreben, oder ſie zur Abſicht zu haben, den Endzweck erreichen, ſo muß die Wahl derſelben ſich auf etwas anders beziehen, nicht aber auf dieſe Dinge ſelbſt. Der Zweck iſt nämlich, jene Dinge auf eine verſtändige Art zu wählen, und zu nehmen; ſie ſelbſt aber haben, ſo wie ihr Beſitz, wenig auf ſich, ſie ſind gleichſam nur als eine Materie anzuſehen, deren Werth in der Fähigkeit, gewählt zu werden, liegt. Dieß iſt, dünkt mich, nicht nur der Sinn des Ausdrucks, ſondern ſie ſagen das auch ſelbſt in ihren Schriften, wenn ſie den Unterſchied angeben.

Diadum. Nun du weißeſt doch recht ſchön darzuſtellen, was die Stoiker hierüber ſagen, und wie ſie es ſagen; aber erwäge nun noch, daß es ihnen dabey eben ſo geht, wie denjenigen, die über ihren Schatten hinweg ſpringen wollen. Sie laſſen dieſe Ungereimtheit nicht hinter ſich, ſondern führen ſie zugleich mit dem Räſonnement immer weiter fort, ſo daß ſie am Ende von dem gemeinen Begriffe ganz entfernt wird. Wenn einer behauptete, der Bogenſchütze thue alles, was an ihm iſt, nicht, um das Ziel zu treffen, ſondern um alles, was an ihm iſt, zu thun, ſo würde er Räthſel und abentheuerliche Dinge zu ſagen ſcheinen. Eben ſo abgeſchmackt iſt es, wenn jene höchſt albernen Schwätzer darauf beſtehen, daß nicht die Erlangung der naturgemäßen Dinge Zweck des Strebens nach den naturgemäßen Dingen ſey, ſondern

daß

das Nehmen und Wählen derſelben, oder daß das Streben und das Verlangen eines jeden nach Geſundheit nicht das Geſundſeyn zum Zweck habe, ſondern im Gegentheil das Geſundſeyn ſich auf das Streben und Verlangen darnach beziehe. Und wenn ſie nun das Spazierengehen, das laute Reden, ja wohl gar die chirurgiſche Operation und den klugen Gebrauch der Arzeneymittel zu Zwecken der Geſundheit, nicht dieſe zum Zwecke jener machen, klingt das nicht eben ſo poſſierlich, als wenn man ſagen wollte: Wir ſpeiſen, um zu ſchlachten oder um uns zu baden? Ja dieß würde doch nur, um genauer zu rede., eine einmal eingeführte Gewohnheit verändern, und die übliche Ordnung ſtören; aber die Behauptung der Stoiker hat eine gänzliche Umkehrung und Verwirrung aller Dinge zur Folge. Wir ſuchen alſo zu gehöriger Zeit ſpazieren zu gehen, nicht, um die Verdauung zu befördern; nein, um zu gehöriger Zeit ſpazieren zu gehen, befördern wir die Verdauung. So hat ja wohl gar die Natur der Nießwurz wegen die Geſundheit, nicht der Geſundheit wegen die Nießwurz hervorgebracht? Denn was bleibt ihnen, um das Maas der Ungereimtheit voll zu machen, ſonſt noch übrig, als dergleichen Sätze anzunehmen? Was iſt wohl für ein Unterſchied zwiſchen dem, der behauptet, daß die Geſundheit der Arzeneymittel, nicht die Arzeneymittel der Geſundheit wegen da ſind, und

zwiſchen dem, der die Auswahl in Abſicht der Arzeneymittel, ihrer Zuſammenſetzung und Anwendung für annehmlicher hält als die Geſundheit ſelbſt; oder vielmehr, der dieſe ganz und gar nicht für annehmlich hält, und den Zweck in die Beſchäftigung mit jenen ſetzt; der das Verlangen für den Zweck des Beſitzes, nicht den Beſitz für den Zweck des Verlangens erklärt? „Ja, ſagen ſie, das Verlangen ſetzt allemal „Weisheit und richtige Vernunftſchlüſſe voraus.“ Allerdings, werden wir antworten, wenn es auf die Erreichung und den Beſitz deſſen, was es ſucht, als Zweck abzielt; außerdem entzieht es ſich ſelbſt die richtigen Vernunftſchlüſſe, da es alles thut, um das zu erreichen, deſſen Erreichung weder rühmlich noch beglückend iſt.

Lampr. Da wir einmal auf dieſen Punkt gekommen ſind, ſo könnteſt du auch ſagen, daß nichts ſo ſehr dem gemeinen Begriffe zuwider ſey, als zu behaupten, daß man das Gute begehre und aufſuche, ohne einen Begriff davon bekommen oder gehabt zu haben. Denn du ſiehſt, wie Chryſippus ſelbſt den Ariſton damit in die Enge treibt, daß man ſich die Gleichgültigkeit der Dinge, da ſie weder zum Guten noch zum Böſen gehören, denken könne, ehe noch das Gute und Böſe gedacht worden. Auf ſolche Art folgt ja, daß die Gleichgültigkeit vorher exiſtirt, wenn man ſich dieſelbe nicht denken kann, ohne daß vorher das

Gute

Gute gedacht worden, welches doch nichts anders iſt als das Gute allein. Betrachte aber einmal dieſe Gleichgültigkeit, die die Stoiker abläugnen und eine Uebereinſtimmung nennen, wie und woher ſie gemacht hat, daß das Gute gedacht wird. Denn wenn es ohne das Gute nicht möglich iſt, die Gleichgültigkeit in Abſicht des nicht Guten zu denken, ſo kann noch weit weniger die Wiſſenſchaft der guten Dinge demjenigen eine Vorſtellung geben, der das Gute nicht vorher gedacht hat; ſo wie die Kunſt, die ſich mit geſunden und ungeſunden Dingen beſchäftiget, ſich nicht eher denken läßt, bis man von dieſen Dingen ſelbſt einen Begriff bekommen hat, ſo kann man ſich auch von der Wiſſenſchaft der guten und böſen Dinge keine Vorſtellung machen, ohne daß man ſich vorher die guten und böſen Dinge ſelbſt gedacht hat. Was iſt nun das Gute? Nichts anders, als die Weisheit. Und was iſt die Weisheit? Nichts anders als die Wiſſenſchaft des Guten. Nun wahrlich, da findet ſich in ihrem Raiſonnement Jupiters Korinthus 32) häufig genug; denn die Umdrehung der Mörſer-

32) Ein Sprüchwort, das man von Dingen zu brauchen pflegt, die zu oft wiederholt wurden. Pindarus braucht es am Ende der 7ten vermiſchten Hymne. Auch beym Ariſtophanes kömmt es einigemal vor.

ſtimmten vollkommen mit einander überein. Die Schule der Stoiker hingegen gleicht jenem Weibe beym Archilochus, welches heimtückiſch in der einen Hand Waſſer, in der andern Feuer trägt. Durch einige Lehrſätze zieht ſie die Natur an ſich, durch andere ſtößt ſie ſie wieder zurück; oder, um deutlicher zu reden, ihren Werken und Handlungen nach hält ſie ſich an das, was der Natur gemäß iſt, als gut und wählbar, aber durch ihre Ausdrücke und Redensarten verwirft und beſchimpft ſie es, als etwas gleichgültiges, das der Tugend zur Glückſeligkeit unbrauchbar iſt. Da alle Menſchen überhaupt ſich das Gute als erfreulich, wünſchenswerth, beglückend, von größter Würde, ſich ſelbſt genug, und nichtsbedürftig denken, ſo betrachte nun einmal das Gute der Stoiker und halte es mit jenem zuſammen. Hältſt du es wohl für etwas erfreuliches, den Finger verſtändig auszuſtrecken? Iſt es wünſchenswerth, auf eine verſtändige Art gefoltert zu werden? Iſt derjenige glücklich, der ſich bedächtlich vom Felſen herunterſtürzt? Beſteht darin die größte Würde, das, was die Vernunft oft vorzieht, um des nicht guten willen, fahren zu laſſen? Iſt das vollkommen und ſich ſelbſt genug, bey deſſen Anweſenheit diejenigen, die der gleichgültigen Dinge nicht theilhaftig werden, nicht länger leben mögen?

Aber es giebt noch einen andern Grundſatz der Stoiker, durch welchen die Gewohnheit noch

mehr

mehr beeinträchtiget wird, da er ihr die ächten Begriffe, wie rechtmäßige Kinder, raubt und entwendet, und dafür andere unächte, wilde und unnatürliche unterschiebt, die sie statt jener auffaugen und lieb gewinnen soll; und dieß noch dazu in der Lehre von den guten und bösen, den wählbaren und fliehenswürdigen, den angemessenen und fremden Dingen, von welchen man eine deutlichere und richtigere Kenntniß haben muß, als von warmen und kalten oder weißen und schwarzen Gegenständen, weil die Vorstellungen der letzteren erst durch die Sinne von außen hereindringen, jene aber mit dem in uns selbst liegenden Guten einen verwandten Ursprung haben. Allein die Stoiker, welche die Spitzfündigkeiten der Dialektik auf den Lehrpunkt von der Glückseligkeit anwenden, und diesen eben so wie den Pseudomenos oder Kyrieuonta[20]) behandeln, haben noch keinen einzigen Zweifel darin gehoben, wohl aber tausend hineingetragen. So weiß jedermann, daß unter zwey Gütern, von welchen das eine Zweck, das andere nur Mittel zum Zwecke ist, der Zweck allemal wichtiger und vollkommener ist. Auch Chrysippus sieht den Unterschied ein, wie aus dem dritten Buche über die guten Dinge erhellet. Denn er stimmt dort denjenigen bey, welche

20) Künstliche Schlußarten oder Vexierschlüsse, deren schon oben gedacht worden.

che die Kenntniß oder Wiſſenſchaft für einen Zweck halten, und auch in dem Werke über die Gerechtigkeit erklärt er, wenn man das Vergnügen zum Zwecke mache, ſo glaube er nicht, daß die Gerechtigkeit erhalten werden könne; wohl aber, wenn man es nicht zum Zwecke, ſondern nur zu einem Gute mache. Ich halte nicht für nöthig, dir die Stelle mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, da das dritte Buch über die guten Dinge überall leicht zu haben iſt. Wenn ſie nun wieder behaupten, mein Freund, daß ein Gut weder größer noch kleiner als das andere, und dasjenige, das kein Zweck iſt, demjenigen, welches Zweck iſt, ganz gleich ſey, ſo ſtreiten ſie offenbar nicht blos mit den gemeinen Begriffen, ſondern auch mit ihren eigenen Grundſätzen. Auf der andern Seite, wenn unter zwey Uebeln, das eine, ſobald es ſich einfindet, uns ſchlimmer macht, das andere uns zwar ſchadet, aber doch nicht verſchlimmert, ſo muß man, denke ich, denjenigen Schaden für den ärgſten halten, durch den wir auch noch ſchlimmer werden. Chryſippus räumt nun zwar ein, daß es gewiſſe Arten von Furcht, Traurigkeit und Betrug gebe, die uns ſchaden, ohne uns doch ſchlimmer zu machen; aber lies nur das erſte Buch des gegen Plato geſchriebenen Werks über die Gerechtigkeit. Denn auch in anderer Rückſicht iſt es der Mühe werth, die darinn herrſchende Redſeligkeit des Mannes kennen zu lernen, die ſich an allen Dingen, an

allen

allen Lehrsätzen, eigenen sowohl als fremden, vergreift. So ist es zum Beyspiel wider den gemeinen Begriff, daß dem menschlichen Leben ein doppelter Endzweck und Ziel vorgesteckt sey, und daß nicht alles, was wir thun, sich auf einen einzigen Punkt beziehe. Noch mehr aber streitet es mit jenem Begriffe, daß jede unserer Handlungen sich auf etwas ganz anders als das, was der Zweck ist, beziehen soll. Aber sie müssen freylich das eine oder das andere annehmen. Denn wenn die der Natur nach ersten Dinge nicht für sich wählbar und annehmlich sind, 31) so sind sie auch nicht der letzte Zweck, sondern die auf richtigen Schlüssen beruhende Wahl und Annahme derselben, und daß jeder alles, was an ihm ist, thue, um die der Natur nach ersten Dinge zu erlangen, und so muß alles, was geschieht, nur darauf Beziehung haben, jener Dinge, die der Natur nach die ersten sind, theilhaftig zu werden. Denn wenn sie glauben, daß sie, auch ohne

31) So habe ich diese corrupte Stelle nach Ampot, wiewohl mit einiger Abweichung, die der Zusammenhang nothwendig zu machen schien, zu ergänzen gesucht. Ueberhaupt ist alles das Folgende bis ans Ende des ersten Theils der Abhandlung äußerst verdorben, so daß auch der sel. Reiske keine Lust gehabt hat, das übrige durchzugehen, und mit Anmerkungen zu versehen. Man wird es also hoffentlich dem Uebersetzer nicht zur Last legen, wenn nicht alles deutlich und verständlich seyn sollte.

zwischen dem, der die Auswahl in Abſicht der Arzeneymittel, ihrer Zuſammenſetzung und Anwendung für annehmlicher hält als die Geſundheit ſelbſt; oder vielmehr, der dieſe ganz und gar nicht für annehmlich hält, und den Zweck in die Beſchäftigung mit jenen ſetzt; der das Verlangen für den Zweck des Beſitzes, nicht den Beſitz für den Zweck des Verlangens erklärt? „Ja, ſagen ſie, das Verlangen ſetzt allemal „Weisheit und richtige Vernunftſchlüſſe voraus.“ Allerdings, werden wir antworten, wenn es auf die Erreichung und den Beſitz deſſen, was es ſucht, als Zweck abzielt; außerdem entzieht es ſich ſelbſt die richtigen Vernunftſchlüſſe, da es alles thut, um das zu erreichen, deſſen Erreichung weder rühmlich noch beglückend iſt.

Lampr. Da wir einmal auf dieſen Punkt gekommen ſind, ſo könnteſt du auch ſagen, daß nichts ſo ſehr dem gemeinen Begriffe zuwider ſey, als zu behaupten, daß man das Gute begehre und aufſuche, ohne einen Begriff davon bekommen oder gehabt zu haben. Denn du ſiehſt, wie Chryſippus ſelbſt den Ariſton damit in die Enge treibt, daß man ſich die Gleichgültigkeit der Dinge, da ſie weder zum Guten noch zum Böſen gehören, denken könne, ehe noch das Gute und Böſe gedacht worden. Auf ſolche Art folgt ja, daß die Gleichgültigkeit vorher exiſtirt, wenn man ſich dieſelbe nicht denken kann, ohne daß vorher das

Gute

Gute gedacht worden, welches doch nichts anders iſt als das Gute allein. Betrachte aber einmal dieſe Gleichgültigkeit, die die Stoiker abläugnen und eine Uebereinſtimmung nennen, wie und woher ſie gemacht hat, daß das Gute gedacht wird. Denn wenn es ohne das Gute nicht möglich iſt, die Gleichgültigkeit in Abſicht des nicht Guten zu denken, ſo kann noch weit weniger die Wiſſenſchaft der guten Dinge demjenigen eine Vorſtellung geben, der das Gute nicht vorher gedacht hat; ſo wie die Kunſt, die ſich mit geſunden und ungeſunden Dingen beſchäftiget, ſich nicht eher denken läßt, bis man von dieſen Dingen ſelbſt einen Begriff bekommen hat, ſo kann man ſich auch von der Wiſſenſchaft der guten und böſen Dinge keine Vorſtellung machen, ohne daß man ſich vorher die guten und böſen Dinge ſelbſt gedacht hat. Was iſt nun das Gute? Nichts anders, als die Weisheit. Und was iſt die Weisheit? Nichts anders als die Wiſſenſchaft des Guten. Nun wahrlich, da findet ſich in ihrem Raiſonnement Jupiters Korinthus 32) häufig genug; denn die Umdrehung der Mörſer-

32) Ein Sprüchwort, das man von Dingen zu brauchen pflegt, die zu oft wiederholt wurden. Pindarus braucht es am Ende der 7ten vermiſchten Hymne. Auch beym Ariſtophanes kömmt es einigemal vor.

keule 33) laß nur für dießmal weg, weil man ſonſt dieſe Vergleichung zu beißend finden möchte, wiewohl ſichs mit ihrem Raiſonnement eben ſo verhält, wie mit der Mörſerkeule. Denn es ergiebt ſich daraus, daß der Begriff des Guten die Weisheit ſelbſt vorausſetzt, und umgekehrt die Weisheit in dem Begriffe des Guten zu ſuchen iſt, daß man alſo immer das eine aus dem andern hervorſuchen muß — — — 34)

Es läßt ſich auch noch auf eine andere Art wahrnehmen, daß ihr Räſonnement die gemeinen Begriffe nicht nur verdreht, ſondern gänzlich umkehrt, und ſie auf ein bloßes Nichts zurückführt. Zum Weſen des Guten machen ſie die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl der naturgemäßen Dinge. Nun aber giebt es keine auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl, die auf einen

33) Ein ähnliches Sprüchwort, das ungefähr das bedeuten mag, was heutiges Tages in der Logik petitio principii heißt.

34) Die folgenden Worte ἀναλειπομενος — μη δυναμενου ſind durchaus verdorben, und ſo beſchaffen, daß kein verſtändlicher Sinn ſich heraus bringen läßt. Amyot hat ſie auf folgende Art überſetzt: Eſtant forcé de pourſuiver toujours l'un par l'autre y ayant défectuoſité en l'une et en l'autre et implication de contrariété en ce qu'il faut toujours entendre devant ce qui ne peut eſtre entendu à part.

einen gewiſſen Zweck gehet, wie vorhin geſagt worden. Was iſt alſo der Zweck? Nichts anders, ſagen ſie, als bey den Wahlen der naturgemäßen Dinge richtig zu ſchließen. Fürs erſte nun geht dadurch der Begriff des Guten ganz verlohren. Denn dieß richtige Schließen bey den Wahlen iſt doch immer nur eine zufällige Sache, die von der Fertigkeit richtig zu ſchließen abhängt; wenn wir alſo genöthiget ſind, dieſe Fertigkeit vom Zwecke, den Zweck aber nicht ohne dieſe Fertigkeit zu denken, ſo kommen wir endlich um den Begriff beyder. Zweytens, und dieß iſt noch weit wichtiger, müßte auch nach einem höchſt billigen Grunde die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl eine Wahl guter, nützlicher und zur Erreichung des Zwecks dienlicher Dinge ſeyn. Denn Dinge auszuwählen, die weder nützlich, noch ſchätzbar, noch überhaupt wählenswerth ſind, wie gehören dazu richtige Schlüſſe? So ſoll denn, wie ſie ſelbſt wollen, die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl auf ſolche Dinge gehen, die für die Glückſeligkeit Werth haben. Siehe nun, auf was für einen herrlichen und wichtigen Hauptpunkt dieſes ihr Räſonnement hinausläuft. Zweck iſt nämlich, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der Dinge, die für die Glückſeligkeit einen Werth haben. Aber, mein Freund, dieſe Sprache, dieſe Art zu reden, muß wohl in deinen Ohren ſehr fremd und ſeltſam klingen?

Diadum. Das iſt wohl wahr; doch möchte ich gerne noch hören, wie ſich das alles endiget?

Lampr. Nun ſo mußt du deſto genauer Achtung geben. Denn es iſt nicht jedes Sache, dieſes Räthſel zu verſtehen. Höre zu und antworte mir. Zweck iſt alſo, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der naturgemäßen Dinge.

Diadum. Ja, das ſagen ſie.

Lampr. Wählen ſie denn dieſe naturgemäßen Dinge, in ſo fern ſie gut ſind, oder in ſo fern ſie gewiſſe Vorzüge haben, oder in ſo fern ſie beförderlich ſind?

Diadum. Doch wohl des letztern wegen. 35)

Lampr. Wozu denn aber? Zur Erreichung des Endzwecks, oder zu einer andern Sache?

Diadum. Das glaube ich nicht, ſondern zur Erreichung des Endzwecks.

Lampr. Da ſiehſt du denn deutlich genug, was daraus folgt, nämlich, daß das richtige Schließen Zweck iſt, und daß dieſe Leute keine andere Glückſeligkeit haben und kennen als dieſe geprieſene Richtigkeit der Schlüſſe bey der Wahl der vorzüglichen Dinge. Indeß glauben einige, daß dieſe Widerlegung nur den Antipater, nicht die ganze Schule treffe; denn dieſer habe ſich, als er

35) So hat Amyot den Dialog geordnet, und die Lücke ausgefüllt. Ich habe geglaubt, ihm in dieſen Verwirrungen folgen zu müſſen.

er von Karneades in die Enge getrieben wurde, hinter diesem leeren Geschwätze zu verstecken gesucht!

Auch das, was in der Schule der Stoiker über die Liebe gegen die gemeinen Begriffe gelehrt wird, ist durchaus ungereimt. Häßlich sind nämlich, wie sie sagen, die Jünglinge, in sofern sie lasterhaft und thöricht sind; schön hingegen sind nur die weisen. Diese schönen Jünglinge aber werden von Niemanden geliebt, und sind auch nicht liebenswürdig. Doch ist das noch nicht das seltsamste, sondern sie behaupten überdieß, daß, wer einen häßlichen Jüngling geliebt hat, sogleich davon absteht, wenn derselbe schön geworden ist. Nun wer kennt wohl eine Liebe von der Art, die bey einer sichtbaren Häßlichkeit des Körpers sowohl als der Seele entsteht und fortdauert, dann aber, wenn Schönheit verbunden mit Weisheit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit sich einfindet, gleich aufhört und verlischt? Solche Leute sind in meinen Augen den Mücken ähnlich, welche sich an Weinschaum und Essig ergötzen, aber den guten trinkbaren Wein verabscheuen und davon wegfliegen. Was sie von dem sogenannten Anschein der Schönheit sagen, der die Liebe erregen soll, das hat gar keine Wahrscheinlichkeit. Denn bey den Häßlichsten kann doch nicht wie bey den schönsten ein Anschein der Schönheit statt finden, wenn anders, wie sie sagen, die Verderbtheit des Charakters

rakters auch die äußere Gestalt anfüllt. Und wie ungereimt klingt es nicht, wenn sie sagen, 36) der Häßlichste sey deßwegen liebenswürdig, weil man von ihm die Erwartung habe, daß er noch einst die Schönheit erlangen könne, und wenn er nun sie besitzt, wenn er schön und gut geworden ist, von Niemanden mehr geliebet werde? Die Liebe, sagen sie, ist die Jagd eines Jünglings, der noch nicht vollkommen, aber doch mit Anlagen zur Tugend begabt ist. Und was thun wir nun anders, mein Bester, als daß wir die Irrthümer dieser Schule widerlegen, die nicht nur durch unwahrscheinliche Dinge, sondern auch durch ungewöhnliche Ausdrücke unsre gemeinen Begriffe verkehrt und ihnen Gewalt anthut? Denn Niemand hat es den Weisen verwehret, ihre Neigung auf Jünglinge zu werfen, wenn auch gleich alle Männer und Weiber unter Liebe das verstehen, was dort von den Freyern der Penelope gesagt wird:

Allen erbebten die Knie' und in Wollust schmachtet ihr Herz hin;
Jeder wünscht' und gelobte, der Königin Lager zu theilen. 37)

Oder

36) Dieß habe ich dem Zusammenhange gemäß hinzugesetzt. Die Worte des Textes sind hier unübersetzbar.

37) Im 18ten Buch der Odyssee, V. 211. f. Amyot hat die Lücke, die hier im Texte ist, trefflich ergänzt, und ich bin ihm ohne Bedenken gefolgt.

Oder was Jupiter von der Juno ſagt:

Denn ſo ſehr hat keine der Göttinnen oder der Weiber
Je mein Herz im Buſen mit mächtiger Glut mir bewältigt. 38)

Siehe, mein Freund, in einen ſolchen Zuſtand haben ſie die Sittenlehre verſetzt, daß man mit Recht von ihr ſagen kann:

Nur Wirrwarr iſts und Trug, da iſt auch nichts Geſundes. 39)

Und dennoch hegen ſie von andern Schulen eine ſehr ſchlechte Meynung, und nehmen ſie immer herum, nicht anders, als wenn ſie ſelbſt die einzigen wären, die die Natur und Gewohnheit aufrecht erhalten, und darüber ſo wie ſich gehört philoſophiren. Allein die Natur 40) wendet ſich unwillig von ihnen weg, und weiß durch die Begierden, Nachſtrebungen und Neigungen jedes dahin zu leiten, wohin es gehört; die Gewohnheit aber, ſo geſchmeidig und nachgiebig ſie auch ſonſt iſt, hat von der Dialektik nicht den geringſten

38) Im 14ten Buch der Iliade, V. 315. f.

39) Aus Euripides Andromache, V. 448.

40) So viel ſieht man wohl aus dem folgenden ἡ δὲ συνηθεια, daß hier ἡ μεν φυσις hineingeſetzt werden muß; aber die übrigen Corruptelen laſſen ſich ohne Hülfe beſſerer Manuſcripte nicht heben. Ich habe ſo viel möglich den Zuſammenhang anzugeben geſucht.

ringſten Nutzen und Vortheil gehabt, vielmehr iſt ſie, wie ein krankes Gehör, durch leere Töne mit Dunkelheit und Unverſtändlichkeit angefüllt worden. Doch, wenn es dir gefällt, wollen wir davon bey einer andern Gelegenheit weiter ſprechen, für jetzt aber die Naturlehre der Stoiker, die nicht weniger als die Lehre vom Zwecke die gemeinen Begriffe verwirret, nach den erſten und vorzüglichſten Punkten durchgehen.

Ueberhaupt iſt es ungereimt und wider den gemeinen Begriff, zu ſagen, daß das, was nicht iſt, dennoch ſey, und daß Weſen, die nicht da ſind, exiſtiren; und ſo iſt nichts ungereimter, als was die Stoiker vom Univerſum behaupten. Sie ſetzen nämlich einen endloſen leeren Raum außen um die Welt herum und ſagen, das Univerſum ſey weder Körper noch unkörperlich. Daraus folgt denn, daß das nicht Exiſtirende das Univerſum ſey; denn ſie nennen nur die Weſen, die exiſtiren, Körper. Und da es dem Exiſtirenden eigen iſt, zu wirken, und zu leiden, das Univerſum aber nicht exiſtirend iſt, ſo kann dieſes auch weder wirken noch etwas leiden. Eben ſo wenig wird das Univerſum an einem Orte ſeyn; denn ein Körper iſt es doch wohl nur, der einen Ort einnimmt. Eben denſelben Ort pflegt dasjenige einzunehmen, was bleibt; alſo kann das Univerſum nicht bleiben, weil es keinen Ort einnimmt. Auch bewegt es ſich nicht von ſelbſt oder

zuerſt,

zuerſt, weil Bewegung einen Ort und einen gewiſſen Raum vorausſetzt. Ferner, was Bewegung hat, muß entweder ſich ſelbſt bewegen, oder von etwas anderm bewegt werden. Was ſich von ſelbſt bewegt, hat gewiſſe Neigungen in Abſicht der Schwere und Leichtigkeit. Nun ſind Schwere und Leichtigkeit Verhältniſſe, oder Kräfte, oder doch gewiß Verſchiedenheiten eines Körpers. Das Univerſum aber iſt kein Körper, alſo folgt nothwendig, daß das Univerſum weder ſchwer noch leicht iſt, auch nicht von ſelbſt ein Prinzip der Bewegung hat. Aber auch von etwas anderem kann das Univerſum nicht bewegt werden, weil nichts anderes als das Univerſum exiſtirt. Alſo ſind ſie genöthigt zu ſagen, daß das Univerſum weder bleibe noch ſich bewege. Ueberhaupt, wenn man nach ihrer Meynung das Univerſum nicht einen Körper nennen darf, aber Himmel, Erde, Thiere, Pflanzen, Menſchen und Steine Körper ſind, ſo wird das, was kein Körper iſt, Körper zu Theilen haben, und exiſtirende Dinge werden Theile des nicht Exiſtirenden ſeyn; das nicht Schwere, wird ſchwere, das nicht Leichte, Leichte Theile haben, Lehren, die mehr als ſelbſt Träume den gemeinen Begriffen zuwider ſind.

Ferner iſt nichts ſo einleuchtend, nichts den gemeinen Begriffen ſo gemäß, als der Satz: was nicht beſeelt iſt, das iſt unbeſeelt, und umgekehrt, was nicht unbeſeelt iſt, das iſt beſeelt.

Aber

Aber dieſe ausgemachte Wahrheit ſtoßen die Stoiker gänzlich um, wenn ſie annehmen, daß das Univerſum weder beſeelt noch unbeſeelt ſey. Ueberdieß denkt ſich Niemand das Univerſum, dem kein einziger Theil fehlt, als unvollkommen; aber dieſe ſagen, das Univerſum ſey nicht vollkommen, denn das Vollkommene ſey beſtimmt, das Univerſum aber der Endloſigkeit wegen unbeſtimmt. Alſo giebt es nach ihrer Meynung etwas, das weder unvollkommen noch auch vollkommen iſt. Das Univerſum iſt ferner auch weder ein Theil — denn nichts iſt größer als daſſelbe, — noch ein Ganzes, wie ſie ſagen, weil das Ganze nur von etwas geordnetem prädicirt werde; das Univerſum aber ſey der Endloſigkeit wegen unbeſtimmt und ungeordnet. Demnach iſt weder etwas anders Urſache des Univerſums, — denn außer dem Univerſum exiſtirt nichts anderes — noch das Univerſum Urſache von etwas anderm, ja auch nicht von ſich ſelbſt, weil es ſeiner Natur nach nicht wirken kann, eine Urſache aber allemal Wirkung vorausſetzt.

Man frage nun einmal alle Menſchen auf der Erde, was ſie ſich unter dem Nichts denken, oder was für einen Begriff ſie ſich von dem Nichts machen. Werden ſie nicht antworten: Was weder eine Urſache hat, noch eine Urſache iſt, was weder ein Ganzes noch ein Theil, weder vollkommen noch unvollkommen, weder beſeelt noch unbeſeelt iſt, was weder ſich bewegt, noch bleibt,

noch

noch existirt, was weder ein Körper noch unkörperlich ist, nur dieß und keine andere Sache ist das Nichts? Wenn also die Stoiker allein das, was alle andere Menschen vom Nichts prädiciren, dem Universum beylegen, so ist es offenbar, daß sie Nichts und Universum für einerley halten. Demnach muß man auch die Zeit, das Prädicat, das Axiom, die Verbindung, die Verknüpfung ein Nichts nennen, Ausdrücke, die sie mehr als alle andere Philosophen brauchen, die aber nach ihrer Meynung nicht existiren. Daß jedoch das, was wahr ist, nicht seyn und existiren, sondern nur begriffen werden, begreiflich und glaubwürdig seyn soll, geht dieß nicht noch über alle Ungereimtheit hinaus? Allein, weil dieser Streit mehr in die Logik zu gehören scheint, so wollen wir nun zu andern Materien fortgehen, die der Naturlehre mehr eigen sind.

Da sie selbst behaupten und lehren:

Zeus ist der Anfang, Zeus das Mittel,
er Schöpfer von allem —

so sollten sie doch vor allen Dingen die Begriffe von den Göttern, wenn ja Irrthümer oder Verwirrungen darinn liegen, reinigen und berichtigen; oder, wenn sie dieß nicht können, wenigstens einem jeden die Meynungen, die er nach den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes von der Gottheit gefaßt hat, ungestört lassen.

keule 33) laß nur für dießmal weg, weil man ſonſt dieſe Vergleichung zu beißend finden möchte, wiewohl ſichs mit ihrem Raiſonnement eben ſo verhält, wie mit der Mörſerkeule. Denn es ergiebt ſich daraus, daß der Begriff des Guten die Weisheit ſelbſt vorausſetzt, und umgekehrt die Weisheit in dem Begriffe des Guten zu ſuchen iſt, daß man alſo immer das eine aus dem andern hervorſuchen muß — — — 34)

Es läßt ſich auch noch auf eine andere Art wahrnehmen, daß ihr Räſonnement die gemeinen Begriffe nicht nur verdreht, ſondern gänzlich umkehrt, und ſie auf ein bloßes Nichts zurückführt. Zum Weſen des Guten machen ſie die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl der naturgemäßen Dinge. Nun aber giebt es keine auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl, die auf einen

33) Ein ähnliches Sprüchwort, das ungefähr das bedeuten mag, was heutiges Tages in der Logik petitio principii heißt.

34) Die folgenden Worte ἀναλειπομενος — μη δυναμενου ſind durchaus verdorben, und ſo beſchaffen, daß kein verſtändlicher Sinn ſich heraus bringen läßt. Amyot hat ſie auf folgende Art überſetzt: Eſtant forcé de pourſuiver toujours l'un par l'autre y ayant défectuoſité en l'une et en l'autre et implication de contrariété en ce qu'il faut toujours entendre devant ce qui ne peut eſtre entendu à part.

einen gewiſſen Zweck gehet, wie vorhin geſagt worden. Was iſt alſo der Zweck? Nichts anders, ſagen ſie, als bey den Wahlen der naturgemäßen Dinge richtig zu ſchließen. Fürs erſte nun geht dadurch der Begriff des Guten ganz verlohren. Denn dieß richtige Schließen bey den Wahlen iſt doch immer nur eine zufällige Sache, die von der Fertigkeit richtig zu ſchließen abhängt; wenn wir alſo genöthiget ſind, dieſe Fertigkeit vom Zwecke, den Zweck aber nicht ohne dieſe Fertigkeit zu denken, ſo kommen wir endlich um den Begriff beyder. Zweytens, und dieß iſt noch weit wichtiger, müßte auch nach einem höchſt billigen Grunde die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl eine Wahl guter, nützlicher und zur Erreichung des Zwecks dienlicher Dinge ſeyn. Denn Dinge auszuwählen, die weder nützlich, noch ſchätzbar, noch überhaupt wählenswerth ſind, wie gehören dazu richtige Schlüſſe? So ſoll denn, wie ſie ſelbſt wollen, die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl auf ſolche Dinge gehen, die für die Glückſeligkeit Werth haben. Siehe nun, auf was für einen herrlichen und wichtigen Hauptpunkt dieſes ihr Räſonnement hinauslauft. Zweck iſt nämlich, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der Dinge, die für die Glückſeligkeit einen Werth haben. Aber, mein Freund, dieſe Sprache, dieſe Art zu reden, muß wohl in deinen Ohren ſehr fremd und ſeltſam klingen?

Diadum. Das iſt wohl wahr; doch möchte ich gerne noch hören, wie ſich das alles endiget?

Lampr. Nun ſo mußt du deſto genauer Achtung geben. Denn es iſt nicht jedes Sache, dieſes Räthſel zu verſtehen. Höre zu und antworte mir. Zweck iſt alſo, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der naturgemäßen Dinge.

Diadum. Ja, das ſagen ſie.

Lampr. Wählen ſie denn dieſe naturgemäßen Dinge, in ſo fern ſie gut ſind, oder in ſo fern ſie gewiſſe Vorzüge haben, oder in ſo fern ſie beförderlich ſind?

Diadum. Doch wohl des letztern wegen. 35)

Lampr. Wozu denn aber? Zur Erreichung des Endzwecks, oder zu einer andern Sache?

Diadum. Das glaube ich nicht, ſondern zur Erreichung des Endzwecks.

Lampr. Da ſiehſt du denn deutlich genug, was daraus folgt, nämlich, daß das richtige Schließen Zweck iſt, und daß dieſe Leute keine andere Glückſeligkeit haben und kennen als dieſe geprieſene Richtigkeit der Schlüſſe bey der Wahl der vorzüglichen Dinge. Indeß glauben einige, daß dieſe Widerlegung nur den Antipater, nicht die ganze Schule treffe; denn dieſer habe ſich, als er

35) So hat Ampot den Dialog geordnet, und die Lücke ausgefüllt. Ich habe geglaubt, ihm in dieſen Verwirrungen folgen zu müſſen.

er von Karneades in die Enge getrieben wurde, hinter diesem leeren Geschwätze zu verstecken gesucht!

Auch das, was in der Schule der Stoiker über die Liebe gegen die gemeinen Begriffe gelehrt wird, ist durchaus ungereimt. Häßlich sind nämlich, wie sie sagen, die Jünglinge, in sofern sie lasterhaft und thöricht sind; schön hingegen sind nur die weisen. Diese schönen Jünglinge aber werden von Niemanden geliebt, und sind auch nicht liebenswürdig. Doch ist das noch nicht das seltsamste, sondern sie behaupten überdieß, daß, wer einen häßlichen Jüngling geliebt hat, sogleich davon absteht, wenn derselbe schön geworden ist. Nun wer kennt wohl eine Liebe von der Art, die bey einer sichtbaren Häßlichkeit des Körpers sowohl als der Seele entsteht und fortdauert, dann aber, wenn Schönheit verbunden mit Weisheit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit sich einfindet, gleich aufhört und verlischt? Solche Leute sind in meinen Augen den Mücken ähnlich, welche sich an Weinschaum und Essig ergötzen, aber den guten trinkbaren Wein verabscheuen und davon wegfliegen. Was sie von dem sogenannten Anschein der Schönheit sagen, der die Liebe erregen soll, das hat gar keine Wahrscheinlichkeit. Denn bey den Häßlichsten kann doch nicht wie bey den schönsten ein Anschein der Schönheit statt finden, wenn anders, wie sie sagen, die Verderbtheit des Charakters

rakters auch die äußere Gestalt anfüllt. Und wie ungereimt klingt es nicht, wenn sie sagen, 36) der Häßlichste sey deßwegen liebenswürdig, weil man von ihm die Erwartung habe, daß er noch einst die Schönheit erlangen könne, und wenn er nun sie besitzt, wenn er schön und gut geworden ist, von Niemanden mehr geliebet werde? Die Liebe, sagen sie, ist die Jagd eines Jünglings, der noch nicht vollkommen, aber doch mit Anlagen zur Tugend begabt ist. Und was thun wir nun anders, mein Bester, als daß wir die Irrthümer dieser Schule widerlegen, die nicht nur durch unwahrscheinliche Dinge, sondern auch durch ungewöhnliche Ausdrücke unsre gemeinen Begriffe verkehrt und ihnen Gewalt anthut? Denn Niemand hat es den Weisen verwehret, ihre Neigung auf Jünglinge zu werfen, wenn auch gleich alle Männer und Weiber unter Liebe das verstehen, was dort von den Freyern der Penelope gesagt wird:

Allen erbebten die Knie' und in Wollust schmachtet ihr Herz hin;
Jeder wünscht' und gelobte, der Königin Lager zu theilen. 37)

Oder

36) Dieß habe ich dem Zusammenhange gemäß hinzugesetzt. Die Worte des Textes sind hier unübersetzbar.

37) Im 18ten Buch der Odyssee, V. 211. f. Amyot hat die Lücke, die hier im Texte ist, trefflich ergänzt, und ich bin ihm ohne Bedenken gefolgt.

Oder was Jupiter von der Juno ſagt:

Denn ſo ſehr hat keine der Göttinnen oder der Weiber
Je mein Herz im Buſen mit mächtiger Glut mir bewältigt. 38)

Siehe, mein Freund, in einen ſolchen Zuſtand haben ſie die Sittenlehre verſetzt, daß man mit Recht von ihr ſagen kann:

Nur Wirrwarr iſts und Trug, da iſt auch nichts Geſundes. 39)

Und dennoch hegen ſie von andern Schulen eine ſehr ſchlechte Meynung, und nehmen ſie immer herum, nicht anders, als wenn ſie ſelbſt die einzigen wären, die die Natur und Gewohnheit aufrecht erhalten, und darüber ſo wie ſich gehört philoſophiren. Allein die Natur 40) wendet ſich unwillig von ihnen weg, und weiß durch die Begierden, Nachſtrebungen und Neigungen jedes dahin zu leiten, wohin es gehört; die Gewohnheit aber, ſo geſchmeidig und nachgiebig ſie auch ſonſt iſt, hat von der Dialektik nicht den geringſten

38) Im 14ten Buch der Iliade, V. 315. f.

39) Aus Euripides Andromache, V. 448.

40) So viel ſieht man wohl aus dem folgenden ἡ δὲ συνηθεια, daß hier ἡ μεν φυσις hineingeſetzt werden muß; aber die übrigen Corruptelen laſſen ſich ohne Hülfe beſſerer Manuſcripte nicht heben. Ich habe ſo viel möglich den Zuſammenhang anzugeben geſucht.

ringsten Nutzen und Vortheil gehabt, vielmehr ist sie, wie ein krankes Gehör, durch leere Töne mit Dunkelheit und Unverständlichkeit angefüllt worden. Doch, wenn es dir gefällt, wollen wir davon bey einer andern Gelegenheit weiter sprechen, für jetzt aber die Naturlehre der Stoiker, die nicht weniger als die Lehre vom Zwecke die gemeinen Begriffe verwirret, nach den ersten und vorzüglichsten Punkten durchgehen.

Ueberhaupt ist es ungereimt und wider den gemeinen Begriff, zu sagen, daß das, was nicht ist, dennoch sey, und daß Wesen, die nicht da sind, existiren; und so ist nichts ungereimter, als was die Stoiker vom Universum behaupten. Sie setzen nämlich einen endlosen leeren Raum außen um die Welt herum und sagen, das Universum sey weder Körper noch unkörperlich. Daraus folgt denn, daß das nicht Existirende das Universum sey; denn sie nennen nur die Wesen, die existiren, Körper. Und da es dem Existirenden eigen ist, zu wirken, und zu leiden, das Universum aber nicht existirend ist, so kann dieses auch weder wirken noch etwas leiden. Eben so wenig wird das Universum an einem Orte seyn; denn ein Körper ist es doch wohl nur, der einen Ort einnimmt. Eben denselben Ort pflegt dasjenige einzunehmen, was bleibt; also kann das Universum nicht bleiben, weil es keinen Ort einnimmt. Auch bewegt es sich nicht von selbst oder

zuerst,

zuerſt, weil Bewegung einen Ort und einen gewiſſen Raum vorausſetzt. Ferner, was Bewegung hat, muß entweder ſich ſelbſt bewegen, oder von etwas anderm bewegt werden. Was ſich von ſelbſt bewegt, hat gewiſſe Neigungen in Abſicht der Schwere und Leichtigkeit. Nun ſind Schwere und Leichtigkeit Verhältniſſe, oder Kräfte, oder doch gewiß Verſchiedenheiten eines Körpers. Das Univerſum aber iſt kein Körper, alſo folgt nothwendig, daß das Univerſum weder ſchwer noch leicht iſt, auch nicht von ſelbſt ein Prinzip der Bewegung hat. Aber auch von etwas anderem kann das Univerſum nicht bewegt werden, weil nichts anderes als das Univerſum exiſtirt. Alſo ſind ſie genöthigt zu ſagen, daß das Univerſum weder bleibe noch ſich bewege. Ueberhaupt, wenn man nach ihrer Meynung das Univerſum nicht einen Körper nennen darf, aber Himmel, Erde, Thiere, Pflanzen, Menſchen und Steine Körper ſind, ſo wird das, was kein Körper iſt, Körper zu Theilen haben, und exiſtirende Dinge werden Theile des nicht Exiſtirenden ſeyn; das nicht Schwere, wird ſchwere, das nicht Leichte, Leichte Theile haben, Lehren, die mehr als ſelbſt Träume den gemeinen Begriffen zuwider ſind.

Ferner iſt nichts ſo einleuchtend, nichts den gemeinen Begriffen ſo gemäß, als der Satz: **was nicht beſeelt iſt, das iſt unbeſeelt, und umgekehrt, was nicht unbeſeelt iſt, das iſt beſeelt.**

Aber

Aber dieſe ausgemachte Wahrheit ſtoßen die Stoiker gänzlich um, wenn ſie annehmen, daß das Univerſum weder beſeelt noch unbeſeelt ſey. Ueberdieß denkt ſich Niemand das Univerſum, dem kein einziger Theil fehlt, als unvollkommen; aber dieſe ſagen, das Univerſum ſey nicht vollkommen, denn das Vollkommene ſey beſtimmt, das Univerſum aber der Endloſigkeit wegen unbeſtimmt. Alſo giebt es nach ihrer Meynung etwas, das weder unvollkommen noch auch vollkommen iſt. Das Univerſum iſt ferner auch weder ein Theil — denn nichts iſt größer als daſſelbe, — noch ein Ganzes, wie ſie ſagen, weil das Ganze nur von etwas geordnetem prädicirt werde; das Univerſum aber ſey der Endloſigkeit wegen unbeſtimmt und ungeordnet. Demnach iſt weder etwas anders Urſache des Univerſums, — denn außer dem Univerſum exiſtirt nichts anderes — noch das Univerſum Urſache von etwas anderm, ja auch nicht von ſich ſelbſt, weil es ſeiner Natur nach nicht wirken kann, eine Urſache aber allemal Wirkung vorausſetzt.

Man frage nun einmal alle Menſchen auf der Erde, was ſie ſich unter dem Nichts denken, oder was für einen Begriff ſie ſich von dem Nichts machen. Werden ſie nicht antworten: Was weder eine Urſache hat, noch eine Urſache iſt, was weder ein Ganzes noch ein Theil, weder vollkommen noch unvollkommen, weder beſeelt noch unbeſeelt iſt, was weder ſich bewegt, noch bleibt,

noch

noch existirt, was weder ein Körper noch unkörperlich ist, nur dieß und keine andere Sache ist das Nichts? Wenn also die Stoiker allein das, was alle andere Menschen vom Nichts prädiciren, dem Universum beylegen, so ist es offenbar, daß sie Nichts und Universum für einerley halten. Demnach muß man auch die Zeit, das Prädicat, das Axiom, die Verbindung, die Verknüpfung ein Nichts nennen, Ausdrücke, die sie mehr als alle andere Philosophen brauchen, die aber nach ihrer Meynung nicht existiren. Daß jedoch das, was wahr ist, nicht seyn und existiren, sondern nur begriffen werden, begreiflich und glaubwürdig seyn soll, geht dieß nicht noch über alle Ungereimtheit hinaus? Allein, weil dieser Streit mehr in die Logik zu gehören scheint, so wollen wir nun zu andern Materien fortgehen, die der Naturlehre mehr eigen sind.

Da sie selbst behaupten und lehren:

Zeus ist der Anfang, Zeus das Mittel,
er Schöpfer von allem —

so sollten sie doch vor allen Dingen die Begriffe von den Göttern, wenn ja Irrthümer oder Verwirrungen darinn liegen, reinigen und berichtigen; oder, wenn sie dieß nicht können, wenigstens einem jeden die Meynungen, die er nach den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes von der Gottheit gefaßt hat, ungestört lassen.

Von heute sind sie nicht, auch nicht von gestern her.
Sie galten stets; wenn sie entstanden sind, weiß keiner. 41)

Allein die Stoiker fangen gleichsam von der Vesta an, diesen uralten und von den Vätern ererbten Glauben an die Götter zu vernichten, und lassen uns beynahe keinen einzigen dieser Begriffe rein und unverfälscht. Denn wo ist außer ihnen ein Mensch, oder je einer gewesen, der sich nicht unter der Gottheit ein ewiges und unvergängliches Wesen denkt? Was wird in den gemeinen Begriffen einstimmiger und lauter bekennet, als dieses:

Dort erfreuen sich täglich die seligen Uranionen 42) —

Und:

— — Denn gar nicht ähnlichen Sinnes
Sind unsterbliche Götter und erdumwandelnde Menschen 43) —

Desgleichen: „Die Götter sind frey von Krankheit und Alter, sie drückt keine Noth, sie fürchten nicht die Ueberfahrt des schrecklichbrausenden Acherons?“ 44) Man kann wohl vielleicht wilde

41) Aus Sophokles Antigone, V. 456. f.
42) Aus dem 6ten Buch der Odyssee, V. 46.
43) Aus dem 5ten Buch der Iliade, V. 442.
44) Eine Stelle aus Pindarus, die auch schon in der Abhandlung über den Aberglauben, Th. 2. S. 152. und über die Liebe, Th. 6. S. 274. angeführt worden.

wilde und barbariſche Völker finden, die von Gott gar nichts wiſſen; aber es hat noch keinen Menſchen gegeben, der ſich einen Gott gedacht und ihn nicht auch für unvergänglich gehalten hätte. Selbſt jene ſogenannten Atheiſten, Theodorus, Diagoras und Hippo,45) haben es nicht gewagt zu behaupten, daß die Gottheit vergänglich oder ſterblich ſey; ſie glaubten nur nicht, daß etwas unvergänglich ſeyn könne, und läugneten alſo das Daſeyn eines unvergänglichen Weſens, aber den Begriff von Gott ließen ſie unangetaſtet. Chryſippus und Kleanthes hingegen, die durch ihre Lehre, ſo zu ſagen, Himmel, Erde, Luft und Meer mit Göttern angefüllt haben, gönnen gleichwohl keinem einzigen von ſo vielen die Ewigkeit und Unvergänglichkeit, außer dem Jppiter allein, in welchen, wie ſie ſagen, alle die andern verzehret werden, ſo daß auch dieſer, in ſo fern er vernichtet, nicht viel beſſer

45) Diagoras, von Melus, ſoll ein Sklave und Schüler des Demokritus geweſen ſeyn. Er lebte um die 90ſte Olympiade, und wurde als ein Gotteslängner aus Athen verbannt. Theodorus von Kyrene lebte ſpäter um die 120ſte Olympiade, und gehörte zur kyreniſchen Sekte. Sein Lebenswandel ſtimmte mit ſeinen ruchloſen Grundſätzen überein. Hippon war von Rhegium bürtig, man weiß aber nicht, wann er eigentlich gelebt hat. Auch Aelian rechnet ihn im 2ten B. 31. K. der verſchiedenen Geſchich. unter die Atheiſten.

daran ist, als wenn er selber vernichtet würde. Denn beydes ist ein Beweis von Schwäche, es mag nun ein Wesen durch Verwandlung in das andere aufgelöst, oder durch andere in ihm aufgelöste Wesen genähret und erhalten werden.

Dieß alles braucht man nicht erst, wie viele andere Ungereimtheiten, durch Schlüsse und Folgerungen aus ihren Grundsätzen herzuleiten; in ihren Schriften über Götter, Vorsehung, Verhängniß und Natur sagen sie es laut und ausdrücklich, daß alle Götter entstanden sind, und auch durch das Feuer wieder vergehen werden, daß sie also, wie wächserne oder zinnerne Bilder, schmelzbar sind. Nun ist es dem gemeinen Begriffe eben so sehr zuwider, daß ein Gott sterblich, als daß ein Mensch unsterblich sey; oder vielmehr, ich sehe nicht ein, was noch zwischen Gott und Mensch für ein Unterschied seyn soll, wenn auch Gott nur ein vernünftiges und vergängliches Wesen ist. Wollen sie uns etwa den weisen und scharfsinnigen Einwurf machen, der Mensch sey sterblich, Gott nicht sterblich, sondern vergänglich, so siehe nun, was daraus für Ungereimtheiten folgen. Denn sie müssen entweder sagen, daß Gott zugleich unsterblich und vergänglich, oder daß er weder sterblich noch unsterblich sey. Warlich, ärgere Ungereimtheiten gegen den gemeinen Begriff lassen sich nicht einmal mit Fleiß und Vorsatz erdichten. Ich rede aber nur von andern;

dern; denn was die Stoiker betrifft, so ist nichts so ungereimt und widersinnig, was sie nicht gesagt oder versucht hätten.

Um die allgemeine Verbrennung zu erhärten, behauptet Kleanthes, daß nicht nur die Sonne, den Mond und die übrigen Sterne sich selbst gleich machen und in sich verwandeln, sondern auch die Sterne, als Götter, zu ihrer eigenen Auflösung der Sonne behülflich seyn werden. Allein wenn die Götter selbst zur Verbrennung behülflich sind, so ist es ja wohl höchst lächerlich, sie unserer Wohlfahrt wegen anzurufen, und für Retter der Menschen zu halten, da es ihre Natur mit sich bringt, daß sie selbst ihren Untergang und ihre Auflösung beschleunigen. Gleichwohl lassen die Stoiker gegen Epikurus nichts unversucht, und schreyen über ihn Ach und Wehe, weil er durch Aufhebung der Vorsehung den Begriff von den Göttern ganz verwirrt. Denn man müsse sich Gott nicht unsterblich und selig, sondern auch menschenfreundlich, sorgsam und wohlthätig denken. Das ist freylich wahr; aber wenn die, die alle Vorsehung läugnen, den Begriff von Gott aufheben, was thun denn diejenigen, welche annehmen, daß die Götter zwar für uns sorgen, aber uns nichts nützen; daß sie Geber nicht guter, sondern gleichgültiger Dinge sind, indem sie uns nicht Tugend, wohl aber Reichthum, Gesundheit, Nachkommenschaft und andere solche Dinge ver-

leyhen, deren keins nützlich, ersprießlich, wählbar oder zuträglich ist? Oder läßt sich da nicht sagen, daß jene zwar die Begriffe von den Göttern aufheben, diese aber sie schänden und lächerlich machen, wenn sie den einen Gott Fruchtgeber, den andern Geburtshelfer, diesen Vorsteher der Arzeneywissenschaft, jenen Beschützer der Wahrsagerkunst nennen, da doch Gesundheit, Nachkommenschaft, Fruchtbarkeit nicht gute, sondern gleichgültige, und für den, der sie empfängt, unnütze Dinge sind.

Der dritte Punkt des Begriffs von den Göttern ist, daß die Götter sich von den Menschen durch nichts so sehr unterscheiden, als durch Glückseligkeit und Tugend. Allein nach Chrysippus Meynung bleibt ihnen auch nicht einmal dieser Vorzug übrig. „In Absicht der Tugend, „sagt er, hat Jupiter nichts vor dem Dion „voraus. Jupiter und Dion haben, als Weise, „von einander auf gleiche Art Nutzen, wenn der „eine des andern Bewegung empfindet. Dieß ist „das Gute, welches die Menschen von den Göttern, „und die Götter von den weise gewordenen Menschen haben, sonst aber kein anderes.“ Sie sagen ferner, der Mensch, der den Göttern an Tugend nicht nachstehe, gebe ihnen auch an Glückseligkeit nichts nach; ja der Elende, der wegen Krankheit und Gebrechen des Körpers sich selbst das Leben nimmt, sey eben so glücklich als Jupiter,

der Retter, wenn er nur weise wäre. Allein ein solcher Mensch lebt nicht auf der Erde, und hat auch nie gelebt; dagegen giebt es Millionen höchst unglücklicher Menschen in Jupiters Staate, in einem Reiche, das auf das beste und schönste verwaltet wird. Was kann nun wohl dem gemeinen Begriffe mehr entgegen seyn, als daß wir, während Jupiter so gut als möglich ist, regieret, so unglücklich und elend als es nur möglich ist, seyn sollen? Wenn er nun, was doch nicht einmal zu sagen erlaubt ist, nicht mehr Retter, Befreyer und Abwender des Unglücks, sondern das Gegentheil von diesen schönen Beynamen seyn wollte, so ließe sich zu den schon vorhandenen Uebeln kein neues hinzufügen, weder in der Menge noch in der Größe, da, wie die Stoiker sagen, alle Menschen höchst unglücklich und elend leben, und das Laster so wenig eines Zusatzes als die Unglückseligkeit eines höhern Grades fähig ist.

Doch das ist das ärgste noch nicht. Sie schmälen auf Menander, weil er in einer seiner Comödien gesagt hat:

Des Unglücks größter Quell ist allzugroßes Glück —

denn dieß sey dem Begriffe zuwider. Aber sie selbst machen Gott, der doch gut ist, zum Prinzip aller Uebel. „Die Materie, sagen sie, hat „das Uebel nicht aus sich selbst hervorgebracht, „weil sie ohne Qualität ist, und alle Verschieden-

„heiten, die ſie beſitzt, von dem, der ſie bewegte „und formte, erhalten hat.“ Nun aber iſt es die in ihr befindliche Vernunft, die ſie bewegt und formt, weil ſie ihrer Natur nach ſich ſelbſt weder bewegen noch formen kann. Es folgt alſo nothwendig, daß das Böſe, wenn es von Nichts herrührt, aus dem nicht exiſtirenden entſtanden iſt, und wenn es von der bewegenden Urſache herkömmt, von Gott ſelbſt hervorgebracht worden. Wenn die Stoiker glauben, daß Jupiter nicht über ſeine eigenen Theile Herr ſey, noch ſie ſeiner Vernunft gemäß braucht, ſo verſtoßen ſie gegen den gemeinen Begriff und erdichten ſich ein Weſen, deſſen mehreſte Theile dem Willen nicht gehorchen, und ihre eigenen Wirkungen und Handlungen hervorbringen, zu welchen das Ganze weder Anreizung noch Urſache der Bewegung giebt. Denn unter allen den Geſchöpfen, die eine Seele haben, iſt keins ſo übel eingerichtet und zuſammengeſetzt, daß ohne ſeinen Willen die Füße fortſchreiten, die Zunge Töne von ſich geben, die Hörner ſtoßen und die Zähne beißen könnten. Aber bey Gott muß nothwendig faſt alles dieß eintreffen, wenn die Laſterhaften, als Theile von ihm, wider ſeinen Willen lügen, Unfug treiben, ſich einander berauben und ermorden. Und wenn nun, wie Chryſippus ſagt, auch nicht der geringſte Theil ſich anders als nach Jupiters Willen bewegen kann, wenn jedes beſeelte Weſen ſich ſo verhalten

halten und bewegen muß, wie jener es führet, wendet, aufhält und einrichtet, so ist dieser Spruch heilloser noch als jener. Denn es wäre weit schicklicher zu sagen, daß tausend Theile, durch Jupiters Schwäche und Unvermögen gezwungen, wider dessen Natur und Willen viel Böses thun, als daß es keine Ausschweifung, keine Uebelthat gebe, an welcher Jupiter nicht Ursache wäre.

Ferner sagen die Stoiker, die Welt sey ein Staat, und die Bürger desselben seyen die Sterne. Ist dieß wahr, so giebt es darin auch wohl Zünfte und Magistrate, und so muß wohl die Sonne Bürgermeister, der Abendstern Rathsherr, und Merkur Polizeyaufseher seyn. Ich zweifle, ob Jemand, der sich mit Widerlegung solcher Lehrsätze und Meynungen abgiebt, ärgere Ungereimtheiten in der Naturlehre wird aufweisen können.

Ist es nicht auch eine Behauptung gegen den gemeinen Begriff, daß der Saame größer und mehr seyn soll, als das, was daraus erzeugt wird? Wir sehen ja, daß die Natur für alle Thiere, Pflanzen und Gewächse ganz kleine und oft kaum sichtbare Prinzipien zur Entstehung der größten Gegenstände empfängt. Sie bringt nicht nur aus dem Weizenkorne die Aehre, aus dem Weinkerne den Weinstock hervor, sondern sie weiß auch aus der Eichel, oder einem andern kleinen Kerne, der einem Vogel entfallen ist, den hohen

Stamm einer Eiche, einer Palme oder Fichte zu erſchaffen, und gleichſam aus einem kleinen Funken die Entſtehung zu entzünden und anzufachen. Daher ſoll auch Sperma 46) (Saame) ſo viel bedeuten, als eine Zuſammenwickelung einer gröſſern Maſſe in eine kleinere, und Phyſis (Natur), 47) eine Aufblaſung oder Ausdehnung der von ihr geöffneten oder aufgelöſten Verhältniſſe und Zahlen. Aber nun ſagen die Stoiker wieder, das Feuer ſey der Saame der Welt, und nach der Verbrennung, wenn der Saame die Welt aus einem kleinen Körper in eine größere Maſſe, die ſehr aufgeblaſen iſt, und noch einen ungeheuren Platz des leeren Raums einnimmt, auch vermöge ihres Wachsthums ſich immer weiter ausdehnt, verwandelt hat, ſo fängt dann, nach geſchehener Erzeugung, die Größe wieder an zu fallen und nachzulaſſen, weil die Materie bey der Entſtehung ſich ſetzt und in ſich ſelbſt zuſammen zieht. 48)

Man

46) Σπερμα wird ſonſt hergeleitet von σπειρειν ſäen; nach dieſer Erklärung aber muß es von σπειρ, v, zuſammenwickeln herkommen.

47) Φυσις ſoll nämlich ſo viel ſeyn als εμφυσησις, Einblaſung, oder Aufblaſung, da es ſonſt von Φυειν, erzeugen, hervorbringen, hergeleitet wird.

48) Es hält ſchwer, aus dieſer an ſich dunklen und noch dazu ganz verdorbenen Stelle einen erträglichen Sinn aufzufinden.

Man hört oft von ihnen und lieſt auch in vielen ihrer Schriften, wie ſehr ſie gegen die Akademiker ſtreiten und ſchreyen, daß dieſe durch die nicht zu unterſcheidende Gleichheit alle Dinge verwirren, indem ſie zweyen Subſtanzen durchaus eine einzige Qualität 49) beylegen wollen. Gleichwohl giebt es keinen Menſchen auf der Welt, der dieſes nicht glaubt, und das Gegentheil nicht für ſeltſam und widerſinnig hält, daß eine Taube der andern Taube, eine Biene der andern Biene, ein Weizenkorn dem andern Weizenkorne, und, wie es im Sprüchwort heißt, eine Feige der andern Feige nicht zu jeder Zeit vollkommen gleich ſeyn könne. Aber das, was die Stoiker ſagen und erdichten, iſt in der That wider den gemeinen Begriff, daß nämlich Eine Subſtanz für ſich allein zwey Qualitäten habe, und daß eben dieſelbe Subſtanz, welche Eine Qualität beſonders hat, wenn noch eine andere hinzukömmt, beyde auf gleiche Weiſe annehme und behalte. Denn ſind in Einer Subſtanz zwey Qualitäten, ſo können ja ihrer auch drey, vier, fünf, und ſoviel einer nur will, darinn ſeyn; ich ſage nicht in ihren verſchiedenen Theilen, ſondern alle zuſammen, ſo viel

49) Plutarch bedient ſich hier einigemal des ungewöhnlichen Ausdrucks ὁ ποιὸς, von dem ich wie Xylander bekenne, daß ich ihn nicht verſtehe; ich habe ihn daher mit dieſem durch Qualität überſetzt. Amyot ſagt dafür le qualifié.

viel ihrer nur seyn mögen, in der ganzen Subſtanz. Nun behauptet Chryſippus, Jupiter und die Welt ſey dem Menſchen, die Vorſehung aber der Seele gleich. Nach geſchehener Verbrennung nun begebe ſich Jupiter, der unter allen Göttern allein unvergänglich iſt, zur Vorſehung, und dann bleiben beyde zuſammen immerfort in der einzigen Subſtanz des Aethers. Doch wir wollen für jetzt die Götter verlaſſen, mit dem Wunſche, daß ſie den Stoikern gemeinen Menſchenverſtand und eine mit andern übereinſtimmende Denkart verleyhen mögen, und nur noch ſehen, was ſie von den Elementen lehren.

Es iſt ungereimt und ganz wider den gemeinen Begriff, daß ein Körper der Ort des andern Körpers ſey, und daß ein Körper durch den andern Körper gehe, da weder der eine noch der andere etwas leeres enthält, ſondern das Volle in das Volle eindringen, und das, was ſeiner zuſammenhangenden Theile wegen weder einen Zwiſchenraum noch Platz enthält, das ſich einmiſchende aufnehmen muß. Allein die Stoiker bringen in Eins nicht etwa nur Eins, Zwey, Drey oder Zehn zuſammen; nein ſie werfen alle Theile der zerſtückelten Welt in das erſte das beſte Eins, und ſagen dabey, daß der kleinſte ſinnliche Gegenſtand den gröſten, der eindringen will, aufnehmen werde. Mit ſolcher Dreiſtigkeit machen ſie, wie in vielen andern Fällen, das, was ſich

ſchon

ſchon von ſelbſt widerlegt, zu einem Lehrſatze, weil ſie immer gern Meynungen annehmen, die mit den gemeinen Begriffen ſtreiten. Denn dieſem Grundſatze zufolge müſſen ſie gleich eine Menge ſeltſamer und abentheuerlicher Dinge zugeben, wenn ſie glauben, daß ganze Körper mit ganzen Körpern vermiſcht werden, unter andern auch, daß drey Dinge vier ſeyen, ein Satz, den andere Philoſophen als das vorzüglichſte Beyſpiel von Dingen, die gar nicht denkbar ſind, angeben. Aus der Behauptung der Stoiker nämlich folgt, daß ein einziger Becher 50) Wein, wenn er mit zwey Bechern Waſſer vermiſcht wird, und ſich darinn nicht verlieren, ſondern dieſen gleich werden ſoll, ſich in die ganze Maſſe ausdehnt, und alſo durch die Gleichheit der Miſchung aus einem Becher zwey werden. Denn in ſo fern er einer bleibt, und ſich auch zugleich mit zweyen ausdehnt, wird er dem doppelten gleich. Wenn er aber, um durch die Miſchung den zweyen gleich zu kommen, in der Ausdehnung das Maaß von zweyen bekömmt, ſo iſt denn dieß zugleich ein Maaß von dreyen und vieren; von dreyen nämlich, weil Ein Becher mit zweyen vermiſcht iſt, von

50) Im Griechiſchen κυαθος, welches ein kleines Maaß flüßiger Dinge war, und nach H. Rambachs Berechnung $\frac{11}{417}$ berlin. Nöſel betrug. — Für εἰς τὸ παν muß ohne Zweifel εἰς τὸν παν geleſen werden.

von vieren aber, weil er, durch die Miſchung mit zweyen, dieſen an Quantität gleich geworden iſt.

Dieſe ſchöne Folge kömmt nun heraus, wenn ſie in einen Körper andere Körper werfen, und eine ſolche Umfaſſung derſelben annehmen, die ſich gar nicht denken läßt. Denn wenn die Körper durch die Miſchung in einander gehen, ſo iſt nothwendig, daß der eine (nicht) 51) umfaſſe, der andere umfaßt werde, und daß der eine aufnehme, der andere in demſelben ſey. Denn ſo iſt das keine Miſchung, ſondern nur eine Anſtoßung und Berührung der Oberflächen, da die eine innerhalb eindringt, die andere von außen umgiebt, die übrigen Theile aber rein und unvermiſcht bleiben, und nur in einem einzigen Umſtande verſchieden ſind. 52) Wenn nun aber, wie die Stoiker behaupten, die Geſetze der Miſchung es mit

51) Meines Erachtens muß hier im Griechiſchen μη weggeſtrichen, oder wenn es ſtehen bleiben ſoll, vor ἐχεσθαι wieder μη eingeſetzt werden, wie auch Xylander in ſeiner Verſion gethan hat.

52) Im Griechiſchen ἐν δε διαφερομενων. Dieſe Worte ſind ſehr dunkel. Xylander überſetzt ſie: reliquis partibus ſinceris et mixtionis expertibus, unum autem dilatis. Ampot; les autres parties demeurans pures et entieres ſans ſe mesler; et ainſi ſera un de pluſieurs différens. Beydes iſt unverſtändlich. Ohne Zweifel fehlt hier etwas, da auch dieſe ganze Stelle ſehr verdorben iſt.

mit sich bringen, daß die gemischten Dinge sich ganz mit einander vermischen, daß eben dieselbe Sache umfaßt werde, in so fern sie in der andern ist, und zugleich auch die andere umfasse, in so fern sie sie aufnimmt, und daß keine von beyden in ihr voriges Wesen zurückkehren kann, so folgt, daß beyde durch die Mischung einander durchdringen, und von keiner ein Theilchen übrig bleibe, sondern daß sie durch und durch von einander angefüllt werden.

Hier kömmt nun das in Arkesilaus Schule so oft erwähnte Bein vor, womit dieser die abgeschmackten Behauptungen der Stoiker lächerlich zu machen suchte. Wenn nämlich die Körper sich ganz mit einander vermischen, ist es da nicht ein möglicher Fall, daß über ein abgehauenes, verfaultes Bein, das ins Meer geworfen worden, und sich darin verbreitet hat, nicht nur Antigonus Flotte hinweggesegelt, wie Arkesilaus sagte, sondern daß auch die zwölfhundert Schiffe des Xerxes und zugleich die dreyhundert Galeeren der Griechen auf diesem Beine eine Seeschlacht liefern können? Denn durch das Fortrücken kann es sich nicht verlieren, noch das kleinere in dem größern aufhören; oder die Mischung muß ein Ende haben, und dann macht der letzte Theil derselben, da wo er sich endiget, eine Berührung, und dringt nicht in das Ganze ein, sondern ist zur Mischung ungeschickt. Vermischt sich aber das Bein ganz mit

dem

dem Meere, wahrlich, dann wird es auch den Griechen einen geräumigen Platz zu einer Seeschlacht verschaffen. Dazu ist jedoch erst Fäulniß und Verwandlung erforderlich; hingegen wenn ein Becher, ja nur ein Tropfen Wein unmittelbar in das ägäische oder kretische Meer geschüttelt wird, so gelangt er selbst in den Ocean und das atlantische Meer, so daß er nicht bloß die Oberfläche berührt, sondern der Länge und Breite nach bis in die unterste Tiefe bringt. Dieß behauptet Chrysippus im Anfange des ersten Buches der physikalischen Fragen, indem er erklärt, es sey ausgemacht, daß ein einziger Tropfen Wein sich mit dem ganzen Meer vermische. Und damit wir uns darüber nicht wundern sollen, setzt er hinzu, daß dieser Tropfen durch die Vermischung sich in die ganze Welt ausdehne. Ich zweifle, ob etwas ungereimteres und widersinnigeres als dieses erdacht werden kann.

Es ist ferner gegen den gemeinen Begriff, daß es in der Natur der Körper nichts äußerstes, nichts erstes oder letztes gebe, worinn sich die Größe des Körpers endiget, sondern daß jenseits des angenommenen Körpers immer wieder ein anderer bis ins Unendliche und Unbestimmte zu finden sey. Auf solche Weise wird keine Größe kleiner oder größer seyn als die andere, wenn es beyden eigen ist, in ihren Theilen bis ins Unendliche fortzugehen, und damit fällt die Natur

der

der Ungleichheit weg. Denn wenn man sich ungleiche Dinge denkt, so ist das eine an den äußersten Theilen kürzer, das andere aber ist länger und übertrifft jenes. Giebt es keine Ungleichheit, so kann auch keine Ungleichförmigkeit und Rauhigkeit eines Körpers statt finden. Denn Ungleichförmigkeit ist nichts anders als Ungleichheit einer Oberfläche gegen sich selbst, Rauhigkeit aber ist Ungleichheit mit Härte verbunden. Von alle dem lassen diejenigen nichts übrig, welche glauben, daß kein Körper sich in einen letzten Theil endige, sondern daß alle durch die Vielheit der Theile bis ins Unendliche fortgehen. Aber ist es denn nicht offenbar und einleuchtend, daß der Mensch aus mehrern Theilen zusammengesetzt ist als der Finger des Menschen, und die Welt wieder aus mehrern Theilen als der Mensch. Ja dieß wissen und denken sich alle, so lange sie nicht Stoiker sind; sind sie aber Stoiker geworden, so sagen und behaupten sie das Gegentheil, daß der Mensch nicht aus mehrern Theilen als der Finger, und die Welt nicht aus mehrern Theilen als der Mensch bestehe. Denn die Zerschneidung bringt die Körper zum Unendlichen, von unendlichen Dingen aber ist keins größer oder kleiner, und keine Vielheit übertrifft da die andere; widrigenfalls werden die Theile des zurückgebliebenen Körpers aufhören, sich theilen zu lassen, und aus sich selbst eine Vielheit zu geben.

Nun wie helfen ſich denn die Stoiker aus dieſen Schwierigkeiten? In der That ſehr ſinnreich und muthig. Chryſippus ſagt nämlich, wenn wir gefragt würden, ob wir einige Theile und wie viele haben, und aus welchen und wie vielen Theilchen dieſe wieder beſtehen, ſo müßten wir dabey einen Unterſchied machen, und annehmen, daß das Ganze aus Kopf, Bruſt, und Beinen beſtehe; denn dieß wäre die ganze Frage und Schwierigkeit. „Wenn man aber, ſagt er „weiter, die Frage auf die äußerſten Theile aus„dehnt, ſo müſſen wir nichts davon glauben, „ſondern ſagen, daß ſie weder aus einigen, noch „aus ſo und ſo vielen, noch aus unendlichen, noch „aus beſtimmten Theilen beſtehen.“ Ich habe mich hier, wo ich nicht irre, ſeiner eigenen Worte bedient, damit du ſehen ſollſt, auf welche Weiſe er die gemeinen Begriffe beybehält, da er uns denken heißt, daß jeder Körper nicht aus einigen, nicht aus ſo und ſo vielen, nicht aus unendlichen, nicht aus beſtimmten Theilen beſtehe. Wenn es zwiſchen beſtimmt und unendlich ein Mittel gäbe, ſo wäre zwiſchen gut und bös das Gleichgültige in der Mitte ſteht, ſo müßte er angeben, was dieſes iſt, und damit die Schwierigkeit heben; da wir uns aber das nicht Beſtimmte, gleich als unendlich denken, wie das nicht Gleiche als ungleich, und das nicht Vergängliche als unvergänglich, ſo iſt, dünkt mich, die Behauptung, daß ein Körper weder aus beſtimmten

ſtimmten noch aus unendlichen Theilen beſtehe, eben ſo ungereimt als die, daß ein Syllogismus weder aus wahren noch aus falſchen Sätzen zuſammengeſetzt ſey — — —

Mit großer Dreiſtigkeit fügt Chryſippus nun noch hinzu, daß bey der aus Dreyecken beſtehenden Pyramide die Seiten, die nach der Spitze gehen, zwar ungleich ſeyen, die größeren aber doch nicht über die andern hervorragen. So ſehr iſt er den gemeinen Begriffen treu geblieben. Denn wenn etwas größer iſt, ohne über das andere hinwegzuragen, ſo wird auch etwas kleiner ſeyn können, ohne daß es unzureichend oder zu kurz wird. Folglich iſt das Ungleiche weder hervorragend noch unzureichend, oder mit andern Worten, das Ungleiche iſt gleich, das Größere nicht größer, und das Kleinere nicht kleiner.

Nun ſiehe ferner, auf welche Art er die von Demokritus aufgeworfene ſchwere und auf die Phyſik ſich beziehende Frage beantwortet, wenn nämlich in einem Kegel mehrere Durchſchnitte parallel mit der Grundfläche gemacht werden, was man da von den Flächen der Schnitte zu halten habe, ob ſie gleich oder ungleich ſind? Sind ſie ungleich, ſo werden ſie einen ungleichförmigen Kegel geben, der viele ſtufenartige Einſchnitte und Unebenheiten bekömmt; ſind ſie aber gleich, ſo müſſen auch die Schnitte gleich ſeyn, und ſo wird der Kegel zum Cylinder werden, und wie dieſer

aus lauter gleichen und nicht ungleichen Zirkeln bestehen. Das ist aber höchst ungereimt. Um nun zu zeigen, daß Demokritus hiervon nichts verstehe, sagt er, die Flächen seyen weder gleich noch ungleich, aber die Körper (oder die Schnitte) seyen ungleich, weil die Flächen weder gleich noch ungleich sind. Nun wahrlich, ein solches Gesetz, daß wenn die Flächen nicht gleich sind, die Körper ungleich seyn müssen, kann nur einen Mann, der sich die seltsame Freyheit erlaubt, alles hinzuschreiben, was ihm einfällt, zum Urheber haben. Im Gegentheil lehrt uns Vernunft und Erfahrung, daß bey ungleichen Körpern auch die Flächen ungleich sind, und daß die Fläche des größern Körpers größer ist, wofern nicht der Ueberschuß, um den sie größer ist, doch noch so klein ist, daß er keine Fläche ausmacht. Denn wenn die Flächen der größeren Körper die der kleinen nicht übertreffen, sondern wohl gar nicht so weit reichen, so wird daraus folgen, daß ein Theil eines endlichen Körpers unendlich und unbegrenzt sey. Denn wenn er sagt, daß er nur gezwungen so — — — Denn was die Einschnitte des Kegels betrifft, vor denen er sich fürchtet, so entstehen sie doch wohl nur aus der Ungleichheit der Körper, nicht der Flächen. Lächerlich ist es daher, die Flächen auszunehmen, und doch an den Körpern die sichtbare Ungleichförmigkeit zu lassen. Wenn wir aber bey der angenommenen

Mey-

Meynung verbleiben, was ist mehr dem gemeinen Begriffe zuwider, als dergleichen Dinge zu erdichten? Denn wollten wir annehmen, daß eine Fläche der andern weder gleich noch ungleich sey, so muß auch eine Größe und eine Zahl der andern weder gleich noch ungleich seyn, zumal da sich zwischen Gleich und Ungleich kein Mittel, das weder das eine noch das andere wäre, denken und annehmen läßt. Wenn aber die Flächen weder gleich noch ungleich sind, was hindert uns, auch Zirkel zu denken, die weder gleich noch ungleich sind? Denn selbst die Flächen der Kegelschnitte sind doch wohl nichts anders, als Zirkel. Ist dieß von den Zirkeln richtig, so muß man annehmen, daß auch die Durchmesser der Zirkel weder gleich noch ungleich sind. Und so gilt dieß auch von den Winkeln und den Dreyecken, von den Parallelogrammen und Parallelepipeden, und von den physischen Körpern. Denn sind die Längen weder gleich noch ungleich, so sind es auch die Schwere, der Stoß und die Körper. Wie können sie nun es wagen, diejenigen zu tadeln, welche die leeren Räume einführen und behaupten, daß einige untheilbare Dinge (Monaden), die mit einander streiten, sich weder bewegen noch bleiben, da sie selbst Sätze von der Art: Wenn einige Dinge einander nicht gleich sind, so sind sie einander ungleich — oder: Diese Dinge sind einander nicht gleich, also müssen sie einander ungleich seyn — für falsch erklären?

Da Chryſippus ſagt, daß etwas größer ſey, aber nicht über das Kleinere wegrage, ſo kann man wohl mit Recht fragen, ob beyde einander decken? Denn decken ſie einander, wie kann da das eine größer ſeyn? Decken ſie aber nicht einander, folgt dann nicht, daß das eine hervorragt, das andere nicht zureicht? Denn es kann keins von beyden geſchehen; das eine kann nicht das größere decken, und wenn es daſſelbe deckt, ſo kann dieſes nicht größer ſeyn. In ſolche Schwierigkeiten müſſen nothwendig diejenigen gerathen, die den gemeinen Begriffen nicht treu bleiben.

Es iſt ferner dem gemeinen Begriff entgegen, daß nichts das andere berühre; nicht weniger auch, daß die Körper zwar einander berühren, aber ſich mit nichts berühren. Das müſſen freylich diejenigen annehmen, die einem Körper auch nicht die kleinſten Theile laſſen, ſondern, wenn ſie auch etwas annehmen, das eher iſt als das, was zu berühren ſcheint, dennoch niemals aufhören, immer weiter zurückzugehen. Der vornehmſte Einwurf, den ſie den Vertheidigern der untheilbaren Dinge (Monaden) machen, iſt, daß weder eine Berührung ganzer Körper, noch der Theile mit Theilen 53) ſtatt finde; denn das erſtere mache keine Berührung, ſondern eine Miſchung, das

53) Dieſe Worte μητε μερεσι μερεσιν, ſind von Xylander ſowohl als von Ampot ausgelaſſen worden.

das letztere sey nicht möglich, weil untheilbare Dinge keine Theile haben. Wie aber? Trift nicht dieser Einwurf auch sie selbst, da sie weder einen letzten noch einen ersten Theil zugestehen, weil sie nicht 54) annehmen, daß ganze Körper sich einander an einem Ende, nicht an einem Theile berühren? Das Ende aber ist kein Körper. Folglich berührt ein Körper den andern mit etwas Unkörperlichem, und wird auch wieder nicht berühren, weil etwas Unkörperliches dazwischen ist. Berührt aber der Körper, so muß er durch das Unkörperliche wirken und leiden. Denn den Körpern ist es von Natur eigen, durch Berührung wechselseitig zu wirken und zu leiden. Hat also der Körper vermittelst des Unkörperlichen eine Berührung, so muß er auch durch dasselbe eine Verbindung, Vermischung und Vereinbarung bekommen. Nun folgt nothwendig, daß bey den Verbindungen und Vermischungen die Grenzen der Körper entweder bleiben oder nicht bleiben, sondern verloren gehen. Beydes aber ist gegen den gemeinen Begriff. Denn sie selbst geben nicht einen Untergang und eine Entstehung körperlicher Dinge zu, und eine Vermischung oder Verbindung solcher Körper, die ihre eigenen

54) Dieses μη, das den Sinn ganz verwirrt, muß meines Erachtens weggestrichen werden; ich habe es indeß zu λεγουσι gezogen.

Grenzen behalter, kann nicht ſtatt finden. Denn die Grenze beſtimmt und beſchränkt die Natur des Körpers; die Miſchung aber, wenn man nicht darunter eine bloße Nebeneinanderſtellung der Theile verſteht, miſcht die Körper gänzlich unter einander, und ſo müßte man, wie dieſe behaupten, zugeben, daß in der Miſchung die Grenzen verlohren gehen, und dann in der Trennung oder Abſonderung wieder entſtehen. Dieſes aber kann ſich Niemand leicht denken oder vorſtellen. Denn womit die Körper ſich einander berühren, eben damit werden ſie auch von einander gedrückt, gepreßt und gerieben. Daß aber etwas Unkörperliches dieß leide oder wirke, iſt nicht möglich, ja ſelbſt nicht einmal denkbar, und doch wollen ſie uns zwingen, uns dieſes zu denken. 55) Wenn die Kugel mit einem Punkte die Fläche berühret, ſo iſt wohl gewiß, daß ſie auch mit einem Punkte über die Fläche hingezogen werden kann. Iſt ſie nun auf ihrer Oberfläche mit Zinnober überſtrichen, ſo wird ſie auf der Fläche eine rothe Linie abdrücken; iſt ſie glühend, ſo wird ſie die Fläche anzünden. Daß aber etwas Unkörperliches gefärbt, oder ein Körper von etwas Unkörperlichem

55) Für τουτῳ muß ohne Zweifel τουτο geleſen werden. So hat es auch Ampor. Xylander aber behält den Dativ bey und überſetzt, ſed hoc eſt, quo nos cogunt ſic intelligere, was doch in keinem Zuſammenhange ſteht.

lichem entzündet werde, iſt doch ganz gegen den gemeinen Begriff. Denkt man ſich hingegen eine thönerne oder kryſtallene Kugel, die aus der Höhe auf eine ſteinerne Fläche herunterfällt, ſo iſt es wider die Vernunft, zu glauben, daß ſie nicht zerbrechen werde, da der Stoß wider einen harten Körper geſchieht; aber noch ungereimter iſt es zu ſagen, daß ſie deswegen zerbrochen ſey, weil ſie wider eine unkörperliche Grenze oder Punkt gefallen iſt. Auf ſolche Weiſe werden die Begriffe von Körpern und unkörperlichen Dingen von ihnen durchaus verwirrt, oder, richtiger zu ſagen, gar aufgehoben, da ſie an dieſelben ſo viele unmögliche Dinge anknüpfen.

Dem gemeinen Begriffe iſt es ferner zuwider, daß es eine zukünftige und vergangene, nicht aber eine gegenwärtige Zeit gebe; daß zwar Ebenerſt und Ohnlängſt beſtehe, aber Nun durchaus ein Nichts ſey. In dieſem Falle befinden ſich gleichwohl die Stoiker, wenn ſie nicht die kleinſte Zeit zugeben, 56) noch das Nun für untheilbar halten, ſondern vielmehr behaupten, daß das, was ſich Jemand als gegenwärtig denken möchte, theils zukünftig, theils vergangen ſey, und daß alſo in dem Nun kein Theilchen der gegenwärtigen Zeit daure und übrig bleibe, wenn die Zeit, die zugegen ſeyn ſoll, unter die vergangenen und zukünf-

56) Ampot ſetzt hinzu, entre deux, zwiſchen der vergangenen und zukünftigen Zeit.

künftigen Dinge vertheilt wird. Hieraus folgt nun eins von beyden; entweder müssen diejenigen, welche annehmen, daß eine Zeit war und eine Zeit seyn wird, geradezu läugnen, daß eine Zeit ist; oder es giebt eine gegenwärtige Zeit, wovon der eine Theil schon verflossen ist, der andere noch kommen wird, und wir müssen sagen, daß von dem, was ist, der eine Theil noch zukünftig, der andere schon vergangen ist, daß das Nun sich in das Vorher und das Nachher theile; daß folglich das Nun dasjenige sey, was nun noch nicht ist, und was nun nicht mehr ist. Denn das Vergangene ist nicht jetzt erst, und das Zukünftige ist jetzt noch nicht. Wenn sie das Nun auf solche Weise theilen, so müssen sie sagen, daß auch — 57) der eine Theil des Lichts in das vorige, der andere in das kommende Jahr gehört, und daß das, was zugleich ist, theils vorher, theils nachher ist. Auf eine eben so seltsame Art suchen 58) sie auch die Ausdrücke, noch nicht, jetzt, nicht mehr, nun und nun nicht zu verwirren. Alle andere Menschen aber halten eben jetzt und gleich hernach

57) Die hier befindliche kleine Lücke ergänzt Amyot durch die Worte que de l'année et de la lumiere partie. —

58) Die Worte ταυτα νοσουντες sind hier ohne Sinn. Xylander und Amyot scheinen ποιουντες dafür gelesen zu haben. Ich sollte denken, daß νοσουντες sich leicht in νοουντες verändern ließe.

nach für Zeittheile, die vom Nun verſchieden ſind, und glauben, daß das eine vor, das andere nach dem Nun geſetzt werden müſſe. Wenn Archidemus 59) ſagt, daß das Nun ein Prinzip und eine Vereinigung der vergangenen und bevorſtehenden Zeit ſey, ſo nimmt er, wie es ſcheint, nicht wahr, daß er dadurch alle Zeit aufhebt. Denn wenn das Nun nicht eine Zeit, ſondern nur eine Grenze der Zeit, und jeder Theil der Zeit von gleicher Beſchaffenheit iſt, wie das Nun, ſo ergiebt ſich, daß die geſammte Zeit keinen Theil hat, und in lauter Grenzen, Vereinigungen und Anfänge aufgelöſt wird. Chryſippus, der immer bey der Eintheilung recht genau gehen will, ſagt im Buche vom leeren Raume, und einigen andern Schriften, daß die vergangene und zukünftige Zeit nicht ſey, ſondern beſtehe, und daß nur das Gegenwärtige allein ſey. Aber im dritten, vierten und fünften Buche von den Theilen nimmt er an, daß von der gegenwärtigen Zeit ein Theil zukünftig, der andere vergangen ſey. Daraus folgt dann, daß er die vorhandene Zeit in nicht vorhandene Theile theilt, oder richtiger zu ſagen, daß er der Zeit nichts, das vorhanden iſt, einräumt, wenn das Gegenwärtige keinen Theil hat, der nicht zukünftig oder vergangen iſt. So geht es nun mit dem Begriffe der Stoiker von der

59) Einer der vornehmſten Philoſophen der ſtoiſchen Schule, von Tarſus gebürtig. Cicero gedenkt ſeiner Quaeſt. Acad. 4, 48.

der Zeit eben ſo, als wenn man Waſſer in die Hand faßt, welches, jemehr man es zuſammenpreßt, deſtomehr herausdringt und fortſchlüpft.

In Abſicht der Handlungen und Bewegungen wird durch dieſe Lehre die Wahrheit durchaus verwirrt und umgekehrt. Denn wenn das Nun oder das Gegenwärtige ſich in das Vergangene und in das Zukünftige theilt, ſo muß nothwendig das, was in dem Nun bewegt wird, theils ſchon bewegt worden ſeyn, theils erſt noch bewegt werden. So folgt auch, daß weder Anfang noch Ende der Bewegung ſtatt findet, und bey keinem Werke etwas zuerſt geſchehen iſt oder zuletzt geſchehen wird, weil die Handlungen eben ſo wie die Zeit getheilt werden. Denn wie nach ihrer Meynung von der gegenwärtigen Zeit der eine Theil ſchon vergangen, der andere noch zukünftig iſt, ſo iſt auch von dem, was gethan wird, der eine Theil ſchon gethan worden, der andere wird noch gethan werden. Wenn hat alſo das Speiſen, das Schreiben, das Gehen einen Anfang gehabt, oder wenn wird es ein Ende haben, da jeder, der ſpeiſet, ſchon geſpeiſet hat und noch ſpeiſen wird, da jeder, der geht, ſchon gegangen iſt und noch gehen wird? Das allerſeltſamſte aber dabey iſt, daß, wenn der Lebende ſchon gelebt hat und noch leben wird, das Leben weder einen Anfang gehabt hat, noch ein Ende haben wird. Jeder von uns iſt, dieſer Meynung zu Folge, geboren worden,

ohne

ohne einen Anfang des Lebens zu haben, jeder wird ſterben, ohne daß er aufhören wird zu leben. Denn wenn es keinen letzten Theil giebt, ſondern dem Lebenden von der Gegenwart immer etwas von der Zukunft übrig bleibt, ſo wird der Satz, Sokrates wird leben, niemals falſch ſeyn, ſo lange dieſer wahr iſt, Sokrates lebt; und ſo iſt es falſch zu ſagen, Sokrates iſt geſtorben. Wenn alſo der Satz, Sokrates wird leben, auf unendliche Theile der Zeit wahr iſt, ſo wird dieſer, Sokrates iſt geſtorben, in keinem Theile der Zeit wahr ſeyn. Aber wie kann auf ſolche Art irgend ein Geſchäfte zu Ende kommen? Wo ſoll das, was man thut, aufhören, wenn, ſo oft dieſer Satz wahr iſt, die Sache wird gethan, eben ſo oft auch jener wahr ſeyn ſoll, die Sache wird gethan werden? So muß ja derjenige lügen, welcher ſagt, daß es mit dem Schreiben und Diſputiren des Plato ein Ende habe, oder daß Plato einmal aufhören werde zu diſputiren, wenn es niemals falſch iſt, von dem, der diſputirt oder ſchreibt, zu ſagen, daß er diſputiren und ſchreiben wird. Ueberdieß iſt von dem was geſchieht, kein Theil übrig, der nicht ſchon geſchehen iſt oder noch geſchehen wird, der nicht vergangen oder noch zukünftig iſt. Nun aber hat man von dem, was geſchehen iſt und geſchehen wird, was vergangen und zukünftig iſt, keine Empfindung; folglich kann es überhaupt gar keine ſinnliche Empfindung

geben,

geben, da wir das Vergangene und Zukünftige weder ſehen noch hören, und von den Dingen, die geſchehen ſind, oder noch geſchehen werden, keine andere Empfindung bekommen können. So wird denn auch gar nichts Sinnliches vorhanden ſeyn, wenn das Gegenwärtige immer theils zukünftig theils vergangen iſt, und entweder ſchon geſchehen iſt, oder noch geſchehen wird.

Die Stoiker erheben ferner gegen Epikurus ein großes Geſchrey, und ſagen, er thue den gemeinen Begriffen Gewalt an, weil er behauptet, daß die Körper ſich in gleicher Geſchwindigkeit bewegen, und daß keiner geſchwinder ſey als der andere. Allein das iſt noch weit ſchlimmer, und weicht von dem gemeinen Begriffe noch mehr ab, daß kein Körper von dem andern erreicht oder eingeholt werde, auch dann nicht, wenn, wie man im Sprüchworte ſagt, das ſchnelle Pferd des Adraſtus eine Schildkröte verfolgt. 60) Dieß iſt denn freylich eine nothwendige Folge von ihrer Behauptung, daß die Dinge ſich hinter einander bewegen, die Zwiſchenräume aber, durch die ſie gehen, ins Unendliche theilbar ſind. Denn wenn die Schildkröte um einen Morgen vor dem Pferde

60) Dieß Sprüchwort wurde, wie es ſcheint, von Dingen gebraucht, die man auf eine verkehrte oder abgeſchmackte Art verrichtete. Ein ähnliches Sprüchwort war auch, den Pegaſus mit der Schildkröte vergleichen.

Pferde voraus iſt, ſo werden die, welche dieſen Raum ins Unendliche theilen und jene beyden hintereinander ſich bewegen laſſen, nimmermehr das Schnellſte zum Langſamern bringen, weil das Langſamere immer einen Zwiſchenraum dazu bekömmt, der ſich wieder in unendliche Zwiſchenräume theilen läßt. Iſt es nicht dem gemeinen Begriffe zuwider, daß das Waſſer, welches man aus einer Schale oder einem Becher gießt, niemals ganz ausgegoſſen werden könne? Folgt dieß aber nicht aus dem, was die Stoiker ſagen? Denn es läßt ſich doch nicht denken, daß bey Dingen, die ins Unendliche theilbar ſind, die Bewegung in Abſicht des erſtern und letztern den ganzen Zwiſchenraum auf einmal durchlaufe; ſondern ſie wird immer etwas theilbares zurücklaſſen, und alſo machen, daß jede Ausgießung, jedes Fortgleiten und Fließen einer Feuchtigkeit, ſo wie das Fallen eines dichten und ſchweren Körpers unvollendet bleibt.

Ich übergehe viele andere abgeſchmackte Behauptungen der Stoiker und halte mich blos an diejenigen, die den gemeinen Begriffen zuwider ſind. Die Streitfrage über das Wachsthum iſt ſehr alt, und, wie Chryſippus ſagt, ſchon vor Epicharmus aufgeworfen worden. Da aber die Akademiker glauben, daß dieſe Frage ſich nicht leicht und auf der Stelle beantworten laſſe, ſo erheben die Stoiker ein großes Geſchrey

und

und geben ihnen Schuld, daß ſie die gemeinen Begriffe aufheben, ungeachtet ſie ſelbſt, nicht nur gegen dieſe Begriffe verſtoßen, ſondern auch ſogar die Empfindung verkehren. Die Frage iſt ganz einfach, und ſie geben auch ſelbſt die Sätze zu, daß alle einzelne Subſtanzen im Fluſſe und in Bewegung ſind, indem einige etwas aus ſich entlaſſen, andere das, was irgend woher zu ihnen kömmt, aufnehmen; und daß die Dinge, denen in Abſicht der Zahl und Vielheit etwas zugeht oder abgeht, nicht mehr eben dieſelben bleiben, ſondern durch den beſagten Zuwachs andere werden, weil die Subſtanz eine Veränderung erleidet; daß ferner die Gewohnheit es wider alles Recht eingeführt habe, dieſe Veränderungen Wachsthum und Abnahme zu nennen, da ſie vielmehr Entſtehung und Untergang genannt werden ſollten, weil ſie die Dinge mit Gewalt aus ihrem ordentlichen Zuſtande in einen andern verſetzen, Wachſen und Abnehmen aber nur Modificationen eines beſtehenden und bleibenden Körpers ſind.

Was iſt es nun, das, nach jenen Erklärungen und Grundſätzen der Akademiker, dieſe Verfechter der Evidenz, dieſe Stützen der gemeinen Begriffe behaupten? Sie ſagen, jeder von uns ſey zwiefach, doppelt und von zweyerley Natur, nicht

nicht ſo wie die Dichter die Molioniden 61) beſchreiben, die an einigen Theilen vereiniget und zuſammengewachſen, an andern getrennt geweſen ſeyn ſollen; nein jeder von uns habe zwey Körper, von einerley Farbe, einerley Figur, einerley Schwere und einerley Ort. Dieſe Körper ſind vorher von Niemanden entdeckt worden; die Stoiker ſind die erſten, die dieſe Zuſammenſetzung, dieſe Doppelheit und Zweydeutigkeit wahrgenommen haben, daß jeder von uns ein doppeltes Subject ausmacht, wovon das eine Subſtanz, das andere 62) — iſt, und von welchen das eine immer im Fluſſe und in Bewegung iſt, weder wächſt noch abnimmt, und nie in ſeinem Zuſtande bleibt, das andere aber bleibt, wächſt und abnimmt, und in allem das Gegentheil von dem andern leidet, mit dem es ſo genau zuſammenhängt, verbunden und vermiſcht iſt,

61) Die Molioniden waren Söhne der Moliones und des Aktors, und hießen Eurytus und Kteatus. Augeas ſchickte ſie als Feldherrn gegen Herkules, den ſie anfangs zwar beſiegten, aber nachher wurden ſie ſelbſt von ihm erſchlagen. Apollodor B. 2. K. 7. nennt ſie σύμφυες, zuſammengewachſen.

62) Die kleine Lücke, die hier im Texte iſt, füllt Amyot mit dem Worte l'intelligence aus, und ſcheint alſo νοῦν einzuſchalten.

daß die Sinne durchaus keine Verſchiedenheit wahrnehmen können.

Lynkeus ſoll durch Steine und Holz hindurch geſehen haben; auch hat Jemand von einer Warte in Sicilien die aus dem Haven von Karthago ausſegelnden Schiffe erblickt, obgleich derſelbe eine Fahrt von Tag und Nacht entfernt iſt, und von Kallikrates und Myrmekides 63) erzählt man, daß ſie Wagen, die mit dem Flügel einer Fliege bedeckt werden konnten, verfertiget, und auf ein Seſamkorn Verſe aus dem Homer geſchrieben haben. Allein dieſe Verſchiedenheit und Doppelheit in uns hat noch Niemand bemerkt und aus einander geſetzt, ja wir ſelbſt ſind es nicht inne geworden, daß wir zwiefach und mit dem einen Theile immer in Fluß ſind, mit dem andern aber von unſerer Geburt an bis in den Tod immer eben dieſelben bleiben. Ich bediente mich zwar zu einfach aus, denn eigentlich machen ſie aus Jedem vier Subjecte, oder vielmehr, ſie ſagen, daß jeder von uns vierfach ſey; aber die zwey ſind ſchon hinreichend, die Ungereimtheit ſichtbar zu machen. Denn wenn wir vom Pentheus, der in der Tragödie ſagt, er ſehe zwey Sonnen und ein doppeltes Theben 64), ſogleich

63) Dieſer beyden Künſtler und ihrer Werke gedenkt auch Aelian in der vermiſchten Geſch. B. 1. K. 17. Cicero Acad. Quaeſt. B. 4. K. 38. Plinius B. 36, 4. 13.

64) Aus Euripides Bachantinnen, V. 916. f.

ſogleich behaupten, daß er dieß nicht wirklich ſehe, ſondern in der Verrückung und im Wahnſinn ſich verſehe, müſſen wir da nicht auch dieſe Philoſophen, die nicht nur eine einzelne Stadt, ſondern alle Menſchen, alle Thiere und Bäume, alle Geräthe, Werkzeuge und Kleider doppelt machen, geradezu abweiſen, weil ſie uns eher verkehrt als richtig zu denken zwingen?

Indeß verdienen ſie hierinn vielleicht noch Verzeyhung, daß ſie jedem Gegenſtande mehrere Naturen andichten, weil ſie bey aller Anſtrengung kein anderes Mittel finden können, das Wachsthum zu vertheidigen und beyzubehalten. Allein was für einen Grund ſie haben, oder welche andere Hypotheſe ſie damit aufſtutzen wollen, daß ſie in die Seele Verſchiedenheiten von Körpern, und, faſt möchte ich ſagen, zahlloſe Formen hineinbannen, das läßt ſich nicht leicht ſagen. Jedoch da ſie die gemeinen und gewöhnlichen Begriffe verdrängen, oder vielmehr ganz aufheben und vernichten, ſo müſſen ſie freylich dafür andere ſeltſame und ungewöhnliche einführen. Denn es iſt in der That äußerſt ungereimt, daß ſie die Tugenden und Laſter, überdieß alle Künſte und Erinnerungen und noch obendrein alle Vorſtellungen, Leidenſchaften, Neigungen und Beyfallsbezeugungen zu Körpern machen, und dieſen gleichwohl keinen andern Platz, wo ſie liegen und exiſtiren können, anweiſen, als jene, einem Punkt

ähnliche Oeffnung im Herzen, in welche sie den vorzüglichern Theil der Seele einzwängen, und die mit so vielen Körpern besetzt ist, daß selbst diejenigen, die sonst geschickt sind, das eine von dem andern abzusondern, und zu trennen, bey der ungeheuern Menge nicht wissen, wo sie anfangen sollen: daß sie endlich diese nicht allein zu Körpern machen, sondern auch zu vernünftigen Thieren, und einen so entsetzlichen Schwarm von Thieren herzaubern, die nicht zahm und freundlich sind, wohl aber aus Bösartigkeit dem Augenschein und der Gewohnheit widerstreben. 65) Nach der Meynung der Stoiker sind nicht nur die Tugenden und Laster, nicht blos die Leidenschaften, als Zorn, Neid, Traurigkeit und Schadenfreude, nicht bloß die deutlichen Begriffe, die Vorstellungen, die Unwissenheit, nicht bloß die Künste, wie die der Schuster und Schmidte, Thiere; nein sie machen überdieß auch die Wirkungen und Handlungen zu Körpern und Thieren, das Spaziergehen, das Tanzen, das Ankleiden, 66)

das

65) Holander hat hier in seiner Uebersetzung ein Sternchen beygefügt, als Zeichen, daß etwas fehle. Ich glaube aber mit Kuhnen, daß die Worte τὸ δὲ — ποιεῖν — hieher vom obigen ἀτοπον γαρ — ἀναλυεται abhängen.

66) Im Griechischen stehe ὑποκειμενον, welches Holander durch suppositionem übersetzt. Ich aber hin

das Grüßen und das Schimpfen. Hieraus folgt denn, daß auch das Weinen und Lachen Thiere ſind, und wenn dieſes iſt, auch der Huſten, das Nieſen, das Seufzen, ja ſelbſt das Spucken und Schneuzen, und andere ſolche Handlungen mehr. Dieß iſt ſehr einleuchtend, und ſie dürfen es wahrlich nicht übel nehmen, daß ſie allmählich durch Folgerungen ſoweit getrieben werden, wenn ſie ſich an jenen Folgeſchluß, den Chryſippus im erſten Buche der phyſiſchen Fragen vorträgt, erinnern: „Iſt nicht die Nacht, ſagt er dort, ein „Körper? Sind nicht der Abend, der Morgen, „die Mitternacht Körper? Iſt nicht auch der „Tag ein Körper? Nicht der Neumond ein Kör„per; der zehente, der funfzehnte, der dreyßigſte „Tag, und der Monat ſelbſt ein Körper? Iſt „nicht, der Sommer, der Herbſt, das Jahr ein „Körper?“

Alles dieß behaupten ſie mit Gewalt gegen die gemeinen Begriffe; in Abſicht des folgenden aber verſtoßen ſie gegen ihre eigenen, wenn ſie annehmen, daß das wärmſte durch Abkühlung, und was aus den feinſten Theilen beſteht, durch Verdichtung erzeugt werde. Denn die Seele iſt doch wohl das wärmſte, und beſteht aus den ſubtilſten Theilen; dennoch laſſen ſie dieſelbe durch

dingegen drückt es aus durch le chauſſer, das Anlegen der Schuhe, und muß alſo ὑποδεῖσθαι geleſen haben, welches ſehr gut hieher paßt.

geben, da wir das Vergangene und Zukünftige weder sehen noch hören, und von den Dingen, die geschehen sind, oder noch geschehen werden, keine andere Empfindung bekommen können. So wird denn auch gar nichts Sinnliches vorhanden seyn, wenn das Gegenwärtige immer theils zukünftig theils vergangen ist, und entweder schon geschehen ist, oder noch geschehen wird.

Die Stoiker erheben ferner gegen Epikurus ein großes Geschrey, und sagen, er thue den gemeinen Begriffen Gewalt an, weil er behauptet, daß die Körper sich in gleicher Geschwindigkeit bewegen, und daß keiner geschwinder sey als der andere. Allein das ist noch weit schlimmer, und weicht von dem gemeinen Begriffe noch mehr ab, daß kein Körper von dem andern erreicht oder eingeholt werde, auch dann nicht, wenn, wie man im Sprüchworte sagt, das schnelle Pferd des Adraſtus eine Schildkröte verfolgt. 60). Dieß ist denn freylich eine nothwendige Folge von ihrer Behauptung, daß die Dinge sich hinter einander bewegen, die Zwischenräume aber, durch die sie gehen, ins Unendliche theilbar sind. Denn wenn die Schildkröte um einen Morgen vor dem

Pferde

60) Dieß Sprüchwort wurde, wie es scheint, von Dingen gebraucht, die man auf eine verkehrte oder abgeschmackte Art verrichtete. Ein ähnliches Sprüchwort war auch, den Pegasus mit der Schildkröte vergleichen.

Pferde voraus ist, so werden die, welche diesen Raum ins Unendliche theilen und jene beyden hintereinander sich bewegen lassen, nimmermehr das Schnellste zum Langsamern bringen, weil das Langsamere immer einen Zwischenraum dazu bekömmt, der sich wieder in unendliche Zwischenräume theilen läßt. Ist es nicht dem gemeinen Begriffe zuwider, daß das Wasser, welches man aus einer Schale oder einem Becher gießt, niemals ganz ausgegossen werden könne? Folgt dieß aber nicht aus dem, was die Stoiker sagen? Denn es läßt sich doch nicht denken, daß bey Dingen, die ins Unendliche theilbar sind, die Bewegung in Absicht des erstern und letztern den ganzen Zwischenraum auf einmal durchlaufe; sondern sie wird immer etwas theilbares zurücklassen, und also machen, daß jede Ausgießung, jedes Fortgleiten und Fließen einer Feuchtigkeit, so wie das Fallen eines dichten und schweren Körpers unvollendet bleibt.

Ich übergehe viele andere abgeschmackte Behauptungen der Stoiker und halte mich blos an diejenigen, die den gemeinen Begriffen zuwider sind. Die Streitfrage über das Wachsthum ist sehr alt, und, wie Chrysippus sagt, schon vor Epicharmus aufgeworfen worden. Da aber die Akademiker glauben, daß diese Frage sich nicht leicht und auf der Stelle beantworten lasse, so erheben die Stoiker ein großes Geschrey

und

und geben ihnen Schuld, daß ſie die gemeinen Begriffe aufheben, ungeachtet ſie ſelbſt, nicht nur gegen dieſe Begriffe verſtoßen, ſondern auch ſogar die Empfindung verkehren. Die Frage iſt ganz einfach, und ſie geben auch ſelbſt die Sätze zu, daß alle einzelne Subſtanzen im Fluſſe und in Bewegung ſind, indem einige etwas aus ſich entlaſſen, andere das, was irgend woher zu ihnen kömmt, aufnehmen; und daß die Dinge, denen in Abſicht der Zahl und Vielheit etwas zugeht oder abgeht, nicht mehr eben dieſelben bleiben, ſondern durch den beſagten Zuwachs andere werden, weil die Subſtanz eine Veränderung erleidet; daß ferner die Gewohnheit es wider alles Recht eingeführt habe, dieſe Veränderungen Wachsthum und Abnahme zu nennen, da ſie vielmehr Entſtehung und Untergang genannt werden ſollten, weil ſie die Dinge mit Gewalt aus ihrem ordentlichen Zuſtande in einen andern verſetzen, Wachſen und Abnehmen aber nur Modificationen eines beſtehenden und bleibenden Körpers ſind.

Was iſt es nun, das, nach jenen Erklärungen und Grundſätzen der Akademiker, dieſe Verfechter der Evidenz, dieſe Stützen der gemeinen Begriffe behaupten? Sie ſagen, jeder von uns ſey zwiefach, doppelt und von zweyerley Natur, nicht

nicht ſo wie die Dichter die Molioniden 61) beſchreiben, die an einigen Theilen vereiniget und zuſammengewachſen, an andern getrennt geweſen ſeyn ſollen; nein jeder von uns habe zwey Körper, von einerley Farbe, einerley Figur, einerley Schwere und einerley Ort. Dieſe Körper ſind vorher von Niemanden entdeckt worden; die Stoiker ſind die erſten, die dieſe Zuſammenſetzung, dieſe Doppelheit und Zweydeutigkeit wahrgenommen haben, daß jeder von uns ein doppeltes Subject ausmacht, wovon das eine Subſtanz, das andere 62) — iſt, und von welchen das eine immer im Fluſſe und in Bewegung iſt, weder wächſt noch abnimmt, und nie in ſeinem Zuſtande bleibt, das andere aber bleibt, wächſt und abnimmt, und in allem das Gegentheil von dem andern leidet, mit dem es ſo genau zuſammenhängt, verbunden und vermiſcht iſt,

61) Die Molioniden waren Söhne der Moliones und des Aktores, und hießen Eurytus und Kteatus. Augeas ſchickte ſie als Feldherrn gegen Herkules, den ſie anfangs zwar beſiegten, aber nachher wurden ſie ſelbſt von ihm erſchlagen. Apollodor B. 2. K. 7. nennt ſie σύμφυεις, zuſammengewachſen.

62) Die kleine Lücke, die hier im Texte iſt, füllt Amyot mit dem Worte l'intelligence aus, und ſcheint alſo νοῦν einzuſchalten.

daß die Sinne durchaus keine Verschiedenheit wahrnehmen können.

Lynkeus soll durch Steine und Holz hindurch gesehen haben; auch hat Jemand von einer Warte in Sicilien die aus dem Haven von Karthago ausseglenden Schiffe erblickt, obgleich derselbe eine Fahrt von Tag und Nacht entfernt ist, und von Kallikrates und Myrmekides 63) erzählt man, daß sie Wagen, die mit dem Flügel einer Fliege bedeckt werden konnten, verfertiget, und auf ein Sesamkorn Verse aus dem Homer geschrieben haben. Allein diese Verschiedenheit und Doppelheit in uns hat noch Niemand bemerkt und aus einander gesetzt, ja wir selbst sind es nicht inne geworden, daß wir zwiefach und mit dem einen Theile immer in Fluß sind, mit dem andern aber von unserer Geburt an bis in den Tod immer eben dieselben bleiben. Ich bediene mich zwar zu einfach aus, denn eigentlich machen sie aus Jedem vier Subjecte, oder vielmehr, sie sagen, daß jeder von uns vierfach sey; aber die zwey sind schon hinreichend, die Ungereimtheit sichtbar zu machen. Denn wenn wir vom Pentheus, der in der Tragödie sagt, er sehe zwey Sonnen und ein doppeltes Theben 64), sogleich

63) Dieser beyden Künstler und ihrer Werke gedenkt auch Aelian in der vermischten Gesch. B. 1. K. 17. Cicero Acad. Quaest. B. 4. K. 38. Plinius B. 36, 4. 13.

64) Aus Euripides Bachantinnen, V. 916. f.

ſogleich behaupten, daß er dieß nicht wirklich ſehe, ſondern in der Verrückung und im Wahnſinn ſich verſehe, müſſen wir da nicht auch dieſe Philoſophen, die nicht nur eine einzelne Stadt, ſondern alle Menſchen, alle Thiere und Bäume, alle Geräthe, Werkzeuge und Kleider doppelt machen, geradezu abweiſen, weil ſie uns eher verkehrt als richtig zu denken zwingen?

Indeß verdienen ſie hierinn vielleicht noch Verzeyhung, daß ſie jedem Gegenſtande mehrere Naturen andichten, weil ſie bey aller Anſtrengung kein anderes Mittel finden können, das Wachsthum zu vertheidigen und beyzubehalten. Allein was für einen Grund ſie haben, oder welche andere Hypotheſe ſie damit aufſtutzen wollen, daß ſie in die Seele Verſchiedenheiten von Körpern, und, faſt möchte ich ſagen, zahlloſe Formen hineinbannen, das läßt ſich nicht leicht ſagen. Jedoch da ſie die gemeinen und gewöhnlichen Begriffe verdrängen, oder vielmehr ganz aufheben und vernichten, ſo müſſen ſie freylich dafür andere ſeltſame und ungewöhnliche einführen. Denn es iſt in der That äußerſt ungereimt, daß ſie die Tugenden und Laſter, überdieß alle Künſte und Erinnerungen und noch obendrein alle Vorſtellungen, Leidenſchaften, Neigungen und Beyfallsbezeugungen zu Körpern machen, und dieſen gleichwohl keinen andern Platz, wo ſie liegen und exiſtiren können, anweiſen, als jene, einem Punkt

Abkühlung und Verdichtung des Körpers entstehen, welcher wie durch eine Härtung die Lebenskraft verändert, indem er aus einem physischen ein animalischer Körper wird. Auch von der Sonne sagen sie, daß sie beseelt geworden sey, da die Feuchtigkeit sich in ein intellektuelles Feuer verwandelte. Du siehst also, daß sie sich auch selbst die Sonne durch Abkühlung erzeugt denken. Xenophanes gab Jemanden, der ihm erzählte, er habe Aale in heißem Wasser leben gesehen, zur Antwort: Nun so wollen wir sie in kaltem Wasser kochen. Die Stoiker aber kommen wirklich in den Fall, wenn sie die Wärme durch die Abkühlung, und die Leichtigkeit durch die Verdichtung erzeugen, daß sie im Gegentheil auch aus der Wärme das Kalte, aus der Verdünnung 67) das Dichte, und aus der Absonderung das Schwere müssen entstehen lassen, um wenigstens auch in der Ungerechtigkeit einige Gleichförmigkeit zu beobachten.

Selbst das Wesen und die Entstehung des Begriffs erklären sie ganz den gemeinen Begriffen zuwider. Denn der Begriff ist eine Art von Vorstellung, die Vorstellung ein der Seele eingedrücktes Bild, die Natur der Seele aber eine Ausdünstung, welche ihrer Lockerheit wegen schwerlich einen Ein-

67) Der Sinn macht es nothwendig, die Lesart συγχυσει in διαχυσει zu verwandeln.

Eindruck empfängt, und den empfangenen unmöglich behalten kann. Denn die Nahrung und Entstehung derselben, die von Feuchtigkeiten kömmt, hat einen beständigen Zufluß und Abgang, und die Vermischung des Athems mit der Luft schafft immer eine neue Ausdünstung, welche durch die von außen eindringende und wieder von innen herausgehende Materie sich stets verändert und umwandelt. Eher ließ sichs denken, daß ein Strom fließenden Wassers die eingedruckten Bilder, Figuren und Gestalten behält, als ein Hauch, der in Dünsten und Feuchtigkeiten schwimmt, und auserhalb unablässig mit einem andern gleichsam trägen und fremden Hauche vermischt wird. Allein die Stoiker vergessen sich hier so sehr, daß sie erst die Begriffe als aufgehobene, wohl verwahrte Gedanken, und die Erinnerungen als dauerhafte und haltbare Eindrücke definiren, auch den Wissenschaften eine durchaus unerschütterliche und sichere Festigkeit geben, und diesen hernach doch zur Grundlage ein Wesen von so schlüpfriger Art, das sich so leicht zerstreuen läßt, und immer im Fluß und Bewegung ist, unterschieben.

Von einem Element oder Prinzip haben, fast möchte ich sagen, alle Menschen von Natur den gemeinen Begriff, daß es einfach, ungemischt und nicht zusammengesetzt sey. Denn das Gemischte ist kein Prinzip oder Element, sondern nur das, woraus jenes gemischt und zusammengesetzt ist.

Gleichwohl machen die Stoiker Gott, das Prinzip aller Dinge, zu einem mit Verstand begabten Körper, zu einem Verstand in der Materie, und erklären ihn also nicht für ein reines, einfaches Wesen, sondern das aus einem andern und durch ein anderes zusammengesetzt ist. Die Materie, die für sich weder Vernunft noch Qualität hat, besitzt die Einfachheit und die Eigenschaft eines Prinzips; Gott hingegen, wenn er nicht ohne Körper und immateriell ist, nimmt Theil an der Materie als einem Prinzip. Denn wenn Materie und Vernunft ein und eben dasselbe ist, so haben sie sehr unrichtig die Materie vernunftlos genannt; sind sie aber verschieden, so wird auch Gott beyde zu verwalten haben, 68) und also nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Wesen seyn, da er mit dem Intellektuellen das Körperliche der Materie verbindet.

Wenn sie übrigens die vier Körper, Erde, Wasser, Luft und Feuer, erste Elemente nennen, so machen sie, ich weiß selbst nicht wie, diese Elemente theils zu reinen und einfachen, theils zu gemischten und zusammengesetzten Dingen. Denn sie wissen wohl, daß die Erde und das Wasser

68) Im Griechischen και αμφοτερων αυ των ὁ θεος συν τουτοις εστιν. Amyot scheint anders gelesen zu haben, da er übersetzt: dieu donc est constitué de toutes les deux.

Waſſer weder ſich ſelbſt, noch andere Dinge zuſammen halten können, und daß die Vereinigung blos durch die Gemeinſchaft der Luft und die Kraft des Feuers erhalten wird; daß hingegen Luft und Feuer durch ihre eigene Kraft beſtehen, und auch jenen beyden, wenn ſie ihnen beygemiſcht werden, Stärke, Dauerhaftigkeit und Subſtanz mittheilen. Wie kann nun die Erde oder das Waſſer noch ein Element ſeyn, da beyde nicht einfach, nicht zuerſt, nicht ſich ſelbſt hinreichend und genug ſind, ſondern immer von außen etwas bedürfen, daß ſie zuſammenhält und ihrem Daſeyn Sicherheit giebt? Ja nach der Erklärung der Stoiker bleibt nicht einmal ein Begriff von dem Weſen derſelben übrig, und die Lehre, daß die Erde etwas für ſich beſtehendes ſey, verurſacht eine nicht geringe Verwirrung und Dunkelheit. Denn wenn die Erde für ſich beſtehet, wie kömmt es denn, daß ſie der Luft benöthiget iſt, die ſie bindet und zuſammenhält? Nein, die Erde kann ſo wenig als das Waſſer für ſich ſelbſt beſtehen; ſondern die Luft hat, indem ſie die Materie ſo zuſammendrängte und verdichtete, daraus die Erde, und indem ſie ſie wieder ſo auflöſte und erweichte, daraus das Waſſer gemacht. Folglich iſt keins von beyden ein Element, da ihnen erſt etwas anderes Daſeyn und Entſtehung gegeben hat.

Sie ſagen ferner, daß die Subſtanz und die Materie durch die Qualitäten beſtehen, und geben ungefähr auch dieſe Definition, auf der andern Seite aber machen ſie die Qualitäten auch zu Körpern, woraus denn eine große Verwirrung entſteht. Denn wenn die Qualitäten eine eigene Subſtanz haben, wegen welcher ſie Körper genannt werden und wirklich ſind, ſo brauchen ſie keine andere Subſtanz, da ſie ſchon ihre eigene haben. Beſteht ihnen aber dieß gemeinſchaftliche allein, was die Stoiker Subſtanz und Materie nennen, ſo iſt ja offenbar, daß ſie an Körpern Theil nehmen und nicht ſelbſt Körper ſind. Was etwas trägt und aufnimmt, iſt nothwendig verſchieden von dem, was es aufnimmt und trägt. Die Stoiker ſehen hierinn nur halb. Denn ſie ſagen, die Materie ſey ohne Qualität, von der Qualität hingegen wollen ſie nicht ſagen, daß ſie ohne Körper ſey. Wie iſt es aber möglich, einen Körper ohne Qualität zu machen, wenn man ſich eine Qualität nicht ohne Körper denkt? Denn der Grund, der einen Körper mit jeder Qualität verknüpft, erlaubt dem Verſtande nicht, ſich einen Körper ohne irgend eine Qualität vorzuſtellen. Entweder läugnet 69) er nun, daß die Qualität ohne

69) Ich beziehe die Participien μαχομενος und αναιρουντων, auf das vorhergehende λογος. Amyot aber ſagt: Il faut donc, que celui qui repugne &c. In dieſem Falle muß es ὁ μαχομενος heißen.

ohne Körper ſey, und dann ſcheint er auch zu läugnen, daß die Materie ohne Qualität ſey, oder er trennt das eine von dem andern, und in dem Falle ſondert er beyde ganz von einander ab. Wenn aber einige Stoiker noch vorgeben, daß ſie die Materie qualitätlos nennen, nicht weil ſie aller Qualität beraubt iſt, ſonden weil ſie alle Qualität hat, ſo iſt dieß wohl dem gemeinen Begriffe am meiſten zuwider. Denn Niemand denkt ſich das als qualitätlos, dem gar keine Qualität fehlt, ſo wenig als das empfindungslos, was ſeiner Natur nach alles empfindet, oder das als unbeweglich, was auf alle Art beweglich iſt. Auch iſt dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben, daß, wenn man ſich auch die Materie immer mit einer Qualität denkt, dieſelbe dennoch als etwas anderes und von der Qualität verſchieden gedacht wird. 70)

70) Wahrſcheinlicher Weiſe iſt, wie auch Xylander vermuthet, das Ende dieſer Abhandlung verlohren gegangen.

Ueber

Ueber die im Timäus enthaltene Lehre von der Entstehung der Seele.

An seine Söhne Autobulus und Plutarchus gerichtet. 1)

Da ihr den Wunsch geäußert habt, daß ich dasjenige, was ich über die Meynung des Plato von der Seele, nach meiner Einsicht, bey mehrern Gelegenheiten gesagt, und hier und da geschrieben habe, in Eins zusammenfassen und in einer eigenen Schrift vortragen möchte; so will ich in dieser Abhandlung euer Verlangen zu erfüllen suchen. Sie wird an sich nicht leicht seyn, und dürfte wohl

1) Diese Abhandlung gehört zu den schwierigsten Abhandlungen des Plutarch's, da sie nicht nur eine sehr dunkle Lehre des Plato und eine der dunkelsten Stellen in dessen Schriften betrifft, sondern noch obendrein sehr lückenhaft ist. Ueber die gleich zu Anfange angeführte Stelle aus dem Timäus ist in ältern und neuern Zeiten viel geschrieben worden, und die Erklärer des Plato haben sich über den Sinn derselben nicht vereinigen können. Noch einer der neuesten Erklärer seiner Philosophie, H. Tiedemann, gesteht, daß er die Stelle um so weniger verstehe, je öfterer er sie lese. Aber — non meum

est

wohl einer besondern Vertheidigung nöthig haben, indem sie der Meynung der meisten Platoniker entgegen ist. Ich fange daher gleich mit den Worten des Plato selbst an. Es heißt im Timäus:

„Durch die Vermischung der untheilbaren „und unwandelbaren Substanz und der an den „Körpern befindlichen theilbaren Materie brachte „er (der Schöpfer) eine dritte Art von Stoff „hervor, die zwischen beyden in der Mitte stand, „und ihrer Beschaffenheit nach sowohl dem Unveränderlichen, als dem Veränderlichen ähnlich war. „Diese legte er mitten zwischen das Untheilbare „und das an den Körpern befindliche Theilbare, „nahm darauf alle drey zusammen, und machte „Eine Mischung aus ihnen — wobey er freylich „das Veränderliche mit Gewalt mit dem Unveränderlichen vereinigen mußte, weil sich beydes „sehr schwer mit einander vermischen läßt. Nachdem

est tantas componere lites — ich bekenne gern, daß ich mit der platonischen Philosophie viel zu wenig bekannt bin, um mich nur auf diesen Streit einzulassen, und ich würde daher diese Uebersetzung gar nicht unternommen haben, wenn mich nicht der mathematische Theil der Abhandlung gereizt hätte. Dieser veranlaßte auch den Uebersetzer der übrigen Stücke, meinen geschätzten Herrn Kollegen, mir die Uebersetzung dieses Stückes zu übertragen, und auf ihn habe ich mein vorzüglichstes Augenmerk gerichtet.

„dem er es aber mit dem gemiſchten Stoff 2) „verbunden, und aus allen dreyen Eins gemacht „hatte, theilte er das Ganze wieder in ſo viele „Theile, als nöthig war. Ein jeder von dieſen „Theilen war alſo aus dem Unveränderlichen, „dem Veränderlichen und dem gemiſchten Stoff „zuſammengeſetzt. Die Theilung aber geſchah „auf folgende Art " u. ſ. w.

Wollte ich jetzt alle Streitigkeiten, die blos über dieſe Stelle unter den Erklärern des Plato ent-

2) οὐσία überſetze ich hier durch gemiſchten Stoff, ohnerachtet es ſonſt dieſe Bedeutung nicht hat. Es heißt aber vorher, der Schöpfer hätte aus der untheilbaren und aus der theilbaren Materie eine dritte Art von Stoff (τρίτον οὐσίας εἶδος) hervorgebracht — folglich war dieſe aus jenen beyden Materien, der untheilbaren und der theilbaren, gemiſcht. Und nun heißt es, er hätte dieſen gemiſchten Stoff zwiſchen der untheilbaren und theilbaren Materie gelegt, und aus allen dreyen Eins gemacht. Dieſe drey können doch, allen Regeln der Auslegungskunſt zufolge, unmöglich etwas anders ſeyn, als die untheilbare, die theilbare Materie, und jenes τρίτον οὐσίας εἶδος, das hier ſchlechtweg οὐσία genannt wird. Freylich hat dieſe Erklärung neue Schwierigkeiten, auf die ich mich aber hier nicht einlaſſe. Man vergleiche Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie, 2ter Band, S. 132. ff. — Die Stelle ſelbſt ſteht im IX. Band, S. 212. der zweyten Ausg.

entstanden sind, durchgehen, so würde es nicht nur eine ungeheure Arbeit seyn, sondern ich würde auch für euch etwas überflüßiges thun, da ihr mit den meisten schon bekannt seyd. Indessen da Xenokrates einige der einsichtsvollesten Männer für seine Meynung, daß die Seele eine Zahl sey, die durch sich selbst bewegt werde, eingenommen hat; andere hingegen dem Krantor aus Soli beystimmen, der die Seele aus einem unsichtbaren, nur durch den Verstand zu erkennenden, und einem fühlbaren, unsern Sinnen bemerklichen Stoffe entstehen läßt: so will ich euch gleichsam zum Eingange eine deutliche Darstellung von den Meynungen dieser Männer geben. Ich werde mich über beyde kurz fassen können.

Jene glauben, daß durch die Vermischung der untheilbaren und theilbaren Materie nichts anders, als die Zahl entstehe. Denn die Einheit wäre untheilbar, die Vielheit hingegen theilbar; aus beyden aber entstände die Zahl, indem die Einheit der Vielheit eine bestimmte Größe gebe, und der unbestimmten Größe, welche auch die unbestimmte Dyas genannt wird, eine Grenze setzte. Daher nennt Zaratas, 3) der Lehrer des Pythagoras, diese Dyas die Mutter der Zahlen, so wie die Einheit den Vater; ebendeswegen hätten auch die-

3) Zaratas wird von manchen für einerley mit dem Zoroaster gehalten. S. Fabric. Bibl. Gr. Tom. I. p. 305.

diejenigen Zahlen, welche der Einheit ähnlich wären, einen Vorzug vor den übrigen. Diese Zahl aber wäre noch nicht die Seele; es müßte noch etwas hinzukommen, was sie fähig machte, Bewegung hervorzubringen und anzunehmen. Da nun die Seele aus der Mischung der unveränderlichen und der veränderlichen Materie — von welchen diese den Grund der Bewegung und Veränderung, jene den der Ruhe und Stetigkeit enthalte — entstanden wäre, so hätte sie eben sowohl die Kraft Ruhe hervorzubringen und sich in Ruhe zu erhalten, als das Vermögen bewegt zu werden und sich zu bewegen.

Krantor hingegen und seine Anhänger, die das eigentliche Geschäft der Seele darin setzen, daß sie sowohl die denkbaren, als sinnlichen Gegenstände fasse, und die Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten an ihnen selbst und unter einander erkenne — sagen, daß sie aus allen Stoffen zusammengesetzt sey, damit sie für alles empfänglich wäre. Dieser Stoffe wären viere: derjenige nämlich, der sich nur durch den Verstand erkennen läßt, und sich beständig gleich und unveränderlich bleibt, und der körperliche, welcher Veränderungen und Abwechselungen unterworfen ist; ferner den Stoff der Unveränderlichkeit und den der Veränderlichkeit, die man deßwegen annehmen

müßte,

muß, weil jene beyden in gewiſſem Grade Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit beſitzen. 4)

Darin aber ſtimmen alle überein, daß die Seele weder zu irgend einer Zeit erſchaffen ſey, noch erzeugt werden könne, und daß Plato ſich nur ſo ausdrücke, als ob ſie erſchaffen und zuſammengeſetzt ſey, wenn er ſie theoretiſch betrachte und ihre mannigfaltigen Kräfte zergliedere.

Eben

4) Den letzten Zuſatz im Text: διὰ τὸ κακίστου ꝛc. verſtehe ich gar nicht. Ich kann keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich oben ausgedrückt habe, und ſehe nicht ein, warum man das ταυτὸν und θάτερον noch beſonders annehmen ſoll, wenn die beyden erſten ſchon die Natur derſelben einigermaßen beſitzen, und darum dieſes ein Grund ſeyn ſoll, jene noch beſonders anzunehmen. Amyot überſetzt: „Pour ce que les deux premiers participent aucunement et du Même et de l'Autre.“ Wenn hier aucunement, wie gewöhnlich, auf keine Weiſe, keinesweges bedeutet, ſo ſagen ſeine Worte gerade das Gegentheil von dem, was im Texte ſteht; und allerdings iſt es natürlicher, noch eine beſondere Urſache der Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit anzunehmen, wenn dieſe in den beyden erſten Stoffen, dem vernünftigen und dem körperlichen, noch nicht enthalten iſt. — Tennemann (Syſtem der platon. Phil. III. S. 73.) drückt die oben angegebenen vier Beſtandtheile der Seele durch „die vernünftige und ſinnliche Natur, „Einheit und Verſchiedenheit“ aus.

Eben ſo habe er auch in Anſehung der Welt gedacht: es war ihm nicht unbekannt, daß ſie ewig und unerſchaffen ſey; da er aber einſah, daß es nicht leicht zu begreifen ſeyn würde, wie alles angeordnet und eingerichtet wäre, wenn man nicht eine anfängliche Entſtehung der Welt und eine Zuſammenſetzung der erſchaffenen Dinge annähme, ſo nahm er zu dieſer Fiction ſeine Zuflucht.

Was indeſſen dieſe allgemeinen Behauptungen anbetrifft, ſo glaubt Eudorus 5), daß keine von beyden Partheyen ganz Unrecht habe. Mir hingegen ſcheinen beyde den Sinn des Plato verfehlt zu haben, wofern man anders, wie es wahrſcheinlich iſt, glauben darf, daß ſie nicht eigene Meynungen haben aufſtellen, ſondern etwas mit den platoniſchen Lehren übereinſtimmendes haben ſagen wollen. Man ſieht nicht recht ein, wie aus der ſogenannten Miſchung der durch den Verſtand zu erkennenden (geiſtigen) und der ſinnlichen Materie nicht eben ſo gut ein jedes andere Ding, als die Seele, habe entſtehen können. Denn die Welt ſelbſt und ein jeder Theil derſelben beſteht ja aus der körperlichen und aus der geiſtigen Sub-

5) Es gab einen pythagoreiſchen, und einen akademiſchen Philoſophen dieſes Namens; doch iſt es nicht gewiß, ob beyde verſchieden oder nur Eine Perſon ſind. S. Bibl. Gr. Tom. I. pag. 845. und Tom. III. p. 172.

Substanz; von jener rührt der Stoff und die Materie, von dieser die Form und Gestalt eines jeden Dinges her. Alles Materielle, was durch die Vermischung und Verbindung mit der geistigen Substanz eine bestimmte Bildung erlangt hat, wird sogleich fühlbar und sichtbar; die Seele aber entgeht allen unsern Sinnen.

Auch hat Plato die Seele nirgends eine Zahl genannt, sondern überall ein Wesen, das durch seine eigene Kraft bewegt wird und die Quelle und das Prinzip der Bewegung ist. Durch die Zahl und durch die musikalischen Verhältnisse hat er nun ihre eigenthümliche Natur und Beschaffenheit bezeichnet und ausgeschmückt und sie dadurch in ihrer schönen Form dargestellt. Inzwischen, denke ich, ist es nicht einerley, ob ich das Wesen der Seele mit einer Zahl vergleiche, oder ob ich sage, die Seele sey selbst eine Zahl. Eben so hat er sie auch als eine Harmonie dargestellt; deßwegen aber ist sie nicht eine Harmonie, wie er selbst in dem Gespräch von der Seele gezeigt hat.

Offenbar haben sie sich auch in Ansehung der unveränderlichen und der veränderlichen Substanz geirrt. Denn sie sagen, daß die eine der Seele die Kraft der Ruhe, und die andere die Kraft der Bewegung ertheile, da doch Plato selbst in seinem Sophisten das Reale, das Unveränderliche und das Veränderliche, und außer diesen die

Ruhe und die Bewegung unterſcheidet, und alſo fünf von einander verſchiedene Dinge annimmt.

Ferner habe ich bereits in einer andern Schrift gezeigt, mit was für einer Aengſtlichkeit und Sorge dieſe ſowohl, als die meiſten andern Anhänger des Plato alle Kräfte aufbieten, wie gewaltſam ſie alles drehen und wenden, um zu erhärten, daß die Welt und die Seele von Ewigkeit her beſtehen und in Ewigkeit fortdauern, weil ſie die entgegengeſetzte Meynung für ſchrecklich und gottlos halten. Jetzt begnüge ich mich daher zu bemerken, daß ſie den Streit über die Götter und die Schrift, die Plato, wie er ſelbſt geſteht, mit einer Art von Ehrgeiz und einer jugendlichen Hitze gegen die Gottesleugner geſchrieben hat, mit einander verwechſeln und dadurch dem ganzen Streit ein Ende machen. Denn wenn die Welt ewig iſt, ſo kann die Behauptung des Plato nicht beſtehen, daß die Seele älter als der Körper, daß ſie, wie er ſich ausdrückt, die Beherrſcherin und erſte Triebfeder deſſelben ſey, und daß von ihr alle Veränderung und Bewegung anhebe. — Was das für eine Seele ſey, die älter als der Körper ſeyn ſoll, und welche Eigenſchaften ihr zukommen, das wird die Folge dieſer Abhandlung aufklären. Denn wenn man das nicht weiß, ſo wird man ſehr häufig über den wahren Sinn der platoniſchen Lehren verlegen und zweifelhaft ſeyn. Ich will alſo zuerſt ſagen, wie ich dieſe

Sache

Sache verstehe, wobey ich mich auf wahrscheinliche Gründe stützen, und dem, was dem Ansehen nach paradox ist, das Auffallende zu benehmen suchen werde. Alsdann will ich auf die einzelnen Ausdrücke kommen, und sie sowohl zu erklären als zu beweisen suchen. Meiner Meynung nach verhält sich die Sache auf folgende Art:

„Diese Welt hat weder ein Gott noch ein „Mensch hervorgebracht" — so drückt sich Heraklit aus, gleichsam als besorgte er, daß, wenn man auch keinen Gott anerkennete, man etwa glauben möchte, daß ein Mensch der Schöpfer der Welt gewesen sey. Ich aber halte es für besser, mit dem Plato zu sagen und zu singen, daß die Welt von Gott geschaffen sey. Denn so wie sie das schönste unter allen erschaffenen Dingen ist, so ist er das vorzüglichste unter allen wirkenden Wesen. Der Stoff aber und die Materie, woraus sie gebildet ist, sind nicht geschaffen, sondern die haben von jeher dagelegen, daß der Schöpfer sie vertheilen, ordnen und soviel möglich nach sich selbst formen möchte. Denn die Welt ist keinesweges aus Nichts hervorgebracht worden, sondern nur aus einem rohen, unordentlichen Stoffe, auf eine ähnliche Art, wie etwa ein Haus, ein Kleid, eine Statue gemacht wird. Vor Erschaffung der Welt war alles Eine Unordnung. Ein unordentlicher Haufe aber ist weder etwas unkörperliches, noch unbewegbares,

noch unbelebtes; ſondern das Körperliche iſt nur ohne eine beſtimmte Form und Bildung in ihm vorhanden, und das Prinzip der Bewegung in ſeiner regel- und planmäßigen Wirkung gehindert. Und in einer ſolchen Verwirrung und Unordnung befand ſich auch die Seele, ſo lange ſie noch kein gehöriges Ebenmaaß hatte. Denn die Gottheit hat weder das, was kein Körper war, zu einem Körper, noch das, was keine Seele war, zu einer Seele gemacht, ſondern, ſo wie wir nicht verlangen, daß der Künſtler die Stimme und den Takt hervorbringen, ſondern nur daß er den Ton melodiſch und den Takt harmonirend machen ſoll: ſo hat auch die Gottheit nicht die Fühlbarkeit und Undurchdringlichkeit des Körpers hervorgebracht, noch der Seele die Kraft ſich Vorſtellungen zu machen und Bewegung hervorzubringen ertheilt; ſondern ſie nahmen nur die Urſtoffe von beyden, nehmlich den dunkeln und undurchſichtigen, und den verwirrten und unvernünftigen, die jeder für ſich unvollkommen und zu einem beſtimmten Zweck untauglich waren; dieſe ordnete, vertheilte und paßte ſie ſo zuſammen, daß daraus das ſchönſte und vollkommenſte Geſchöpf entſtand. Das Weſen eines Körpers iſt alſo nicht verſchieden von der von ihm ſogenannten allumfaſſenden Natur, die der Urſprung und die Ernährerin aller erſchaffenen Dinge iſt.

Was aber das Weſen der Seele betrifft, ſo nennt er es in dem Philebus das Unendliche, bey dem weder Zahl, noch Verhältniß; weder Mangel, noch Ueberfluß; weder Verſchiedenheit, noch Aehnlichkeit ſtatt findet, das keine Grenze hat und nicht gemeſſen werden kann. In dem Timäus hingegen ſagt er, es beſtehe aus der an den Körpern befindlichen theilbaren Materie, verbunden mit der untheilbaren Subſtanz. Hierunter aber muß man ſich weder eine Vielheit von Einheiten und Punkten, noch eine Größe, die nach Länge und Breite ausgedehnt iſt, vorſtellen — denn ſo etwas findet nur bey Körpern und nicht bey der Seele ſtatt — ſondern das regelloſe und unbeſtimmte, ſich ſelbſt bewegende und mit der Kraft Bewegung hervorzubringen begabte Prinzip; ebendaſſelbe, welches er oft die Nothwendigkeit, und in dem Buche von den Geſetzen die regelloſe und Böſes ſtiftende Seele genannt hat. Denn ſo war die Seele an ſich, ſie erlangte aber Verſtand, Vernunft und eine weiſe Harmonie, damit ſie die Seele der Welt würde. Denn jene allumfaſſende und materielle Natur hatte zwar Größe, Zwiſchenräume und Platz (etwas aufzunehmen), an Schönheit aber, an Geſtalt und Ebenmaaß der Formen fehlte es ihr; dieſe bekam ſie erſt, als die Erde, das Meer, der Himmel, die Geſtirne, die Pflanzen und Thiere gebildet wurden.

diejenigen Zahlen, welche der Einheit ähnlich wären, einen Vorzug vor den übrigen. Diese Zahl aber wäre noch nicht die Seele; es müßte noch etwas hinzukommen, was sie fähig machte, Bewegung hervorzubringen und anzunehmen. Da nun die Seele aus der Mischung der unveränderlichen und der veränderlichen Materie — von welchen diese den Grund der Bewegung und Veränderung, jene den der Ruhe und Stetigkeit enthalte — entstanden wäre, so hätte sie eben sowohl die Kraft Ruhe hervorzubringen und sich in Ruhe zu erhalten, als das Vermögen bewegt zu werden und sich zu bewegen.

Krantor hingegen und seine Anhänger, die das eigentliche Geschäft der Seele darin setzen, daß sie sowohl die denkbaren, als sinnlichen Gegenstände fasse, und die Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten an ihnen selbst und unter einander erkenne — sagen, daß sie aus allen Stoffen zusammengesetzt sey, damit sie für alles empfänglich wäre. Dieser Stoffe wären viere: derjenige nämlich, der sich nur durch den Verstand erkennen läßt, und sich beständig gleich und unveränderlich bleibt, und der körperliche, welcher Veränderungen und Abwechselungen unterworfen ist; ferner den Stoff der Unveränderlichkeit und den der Veränderlichkeit, die man deswegen annehmen

muß, weil jene beyden in gewiſſem Grade Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit beſitzen. 4)

Darin aber ſtimmen alle überein, daß die Seele weder zu irgend einer Zeit erſchaffen ſey, noch erzeugt werden könne, und daß Plato ſich nur ſo ausdrücke, als ob ſie erſchaffen und zuſammengeſetzt ſey, wenn er ſie theoretiſch betrachte und ihre mannigfaltigen Kräfte zergliedere.

Eben

4) Den letzten Zuſatz im Text: διὰ τὸ κακίονον ꝛc. verſtehe ich gar nicht. Ich kann keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich oben ausgedrückt habe, und ſehe nicht ein, warum man das ταὐτὸν und θάτερον noch beſonders annehmen ſoll, wenn die beyden erſten ſchon die Natur derſelben einigermaßen beſitzen, und darum dieſes ein Grund ſeyn ſoll, jene noch beſonders anzunehmen. Amyot überſetzt: „Pour ce que les deux premiers participent aucunement et du Même et de l'Autre.“ Wenn hier aucunement, wie gewöhnlich, auf keine Weiſe, keinesweges bedeutet, ſo ſagen ſeine Worte gerade das Gegentheil von dem, was im Texte ſteht; und allerdings iſt es natürlicher, noch eine beſondere Urſache der Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit anzunehmen, wenn dieſe in den beyden erſten Stoffen, dem vernünftigen und dem körperlichen, noch nicht enthalten iſt. — Tennemann (Syſtem der platon. Phil. III. S. 73.) drückt die oben angegebenen vier Beſtandtheile der Seele durch „die vernünftige und ſinnliche Natur, „Einheit und Verſchiedenheit“ aus.

Eben ſo habe er auch in Anſehung der Welt gedacht: es war ihm nicht unbekannt, daß ſie ewig und unerſchaffen ſey; da er aber einſah, daß es nicht leicht zu begreifen ſeyn würde, wie alles angeordnet und eingerichtet wäre, wenn man nicht eine anfängliche Entſtehung der Welt und eine Zuſammenſetzung der erſchaffenen Dinge annähme, ſo nahm er zu dieſer Fiction ſeine Zuflucht.

Was indeſſen dieſe allgemeinen Behauptungen anbetrifft, ſo glaubt Eudorus 5), daß keine von beyden Partheyen ganz Unrecht habe. Mir hingegen ſcheinen beyde den Sinn des Plato verfehlt zu haben, wofern man anders, wie es wahrſcheinlich iſt, glauben darf, daß ſie nicht eigene Meynungen haben aufſtellen, ſondern etwas mit den platoniſchen Lehren übereinſtimmendes haben ſagen wollen. Man ſieht nicht recht ein, wie aus der ſogenannten Miſchung der durch den Verſtand zu erkennenden (geiſtigen) und der ſinnlichen Materie nicht eben ſo gut ein jedes andere Ding, als die Seele, habe entſtehen können. Denn die Welt ſelbſt und ein jeder Theil derſelben beſteht ja aus der körperlichen und aus der geiſtigen Sub-

5) Es gab einen pythagoreiſchen, und einen akademiſchen Philoſophen dieſes Namens; doch iſt es nicht gewiß, ob beyde verſchieden oder nur Eine Perſon ſind. S. Bibl. Gr. Tom. I. pag. 845. und Tom. III. p. 172.

Subſtanz; von jener rührt der Stoff und die Materie, von dieſer die Form und Geſtalt eines jeden Dinges her. Alles Materielle, was durch die Vermiſchung und Verbindung mit der geiſtigen Subſtanz eine beſtimmte Bildung erlangt hat, wird ſogleich fühlbar und ſichtbar; die Seele aber entgeht allen unſern Sinnen.

Auch hat Plato die Seele nirgends eine Zahl genannt, ſondern überall ein Weſen, das durch ſeine eigene Kraft bewegt wird und die Quelle und das Prinzip der Bewegung iſt. Durch die Zahl und durch die muſikaliſchen Verhältniſſe hat er nun ihre eigenthümliche Natur und Beſchaffenheit bezeichnet und ausgeſchmückt und ſie dadurch in ihrer ſchönen Form dargeſtellt. Inzwiſchen, denke ich, iſt es nicht einerley, ob ich das Weſen der Seele mit einer Zahl vergleiche, oder ob ich ſage, die Seele ſey ſelbſt eine Zahl. Eben ſo hat er ſie auch als eine Harmonie dargeſtellt; deßwegen aber iſt ſie nicht eine Harmonie, wie er ſelbſt in dem Geſpräch von der Seele gezeigt hat.

Offenbar haben ſie ſich auch in Anſehung der unveränderlichen und der veränderlichen Subſtanz geirrt. Denn ſie ſagen, daß die eine der Seele die Kraft der Ruhe, und die andere die Kraft der Bewegung ertheile, da doch Plato ſelbſt in ſeinem Sophiſten das Reale, das Unveränderliche und das Veränderliche, und außer dieſen die

Ruhe und die Bewegung unterſcheidet, und alſo fünf von einander verſchiedene Dinge annimmt.

Ferner habe ich bereits in einer andern Schrift gezeigt, mit was für einer Aengſtlichkeit und Sorge dieſe ſowohl, als die meiſten andern Anhänger des Plato alle Kräfte aufbieten, wie gewaltſam ſie alles drehen und wenden, um zu erhärten, daß die Welt und die Seele von Ewigkeit her beſtehen und in Ewigkeit fortdauern, weil ſie die entgegengeſetzte Meynung für ſchrecklich und gottlos halten. Jetzt begnüge ich mich daher zu bemerken, daß ſie den Streit über die Götter und die Schrift, die Plato, wie er ſelbſt geſteht, mit einer Art von Ehrgeiz und einer jugendlichen Hitze gegen die Gottesleugner geſchrieben hat, mit einander verwechſeln und dadurch dem ganzen Streit ein Ende machen. Denn wenn die Welt ewig iſt, ſo kann die Behauptung des Plato nicht beſtehen, daß die Seele älter als der Körper, daß ſie, wie er ſich ausdrückt, die Beherrſcherin und erſte Triebfeder deſſelben ſey, und daß von ihr alle Veränderung und Bewegung anhebe. — Was das für eine Seele ſey, die älter als der Körper ſeyn ſoll, und welche Eigenſchaften ihr zukommen, das wird die Folge dieſer Abhandlung aufklären. Denn wenn man das nicht weiß, ſo wird man ſehr häufig über den wahren Sinn der platoniſchen Lehren verlegen und zweifelhaft ſeyn. Ich will alſo zuerſt ſagen, wie ich dieſe

Sache

Sache verstehe, wobey ich mich auf wahrscheinliche Gründe stützen, und dem, was dem Ansehen nach paradox ist, das Auffallende zu benehmen suchen werde. Alsdann will ich auf die einzelnen Ausdrücke kommen, und sie sowohl zu erklären als zu beweisen suchen. Meiner Meynung nach verhält sich die Sache auf folgende Art:

„Diese Welt hat weder ein Gott noch ein „Mensch hervorgebracht" — so drückt sich Heraklit aus, gleichsam als besorgte er, daß, wenn man auch keinen Gott anerkennete, man etwa glauben möchte, daß ein Mensch der Schöpfer der Welt gewesen sey. Ich aber halte es für besser, mit dem Plato zu sagen und zu singen, daß die Welt von Gott geschaffen sey. Denn so wie sie das schönste unter allen erschaffenen Dingen ist, so ist er das vorzüglichste unter allen wirkenden Wesen. Der Stoff aber und die Materie, woraus sie gebildet ist, sind nicht geschaffen, sondern die haben von jeher dagelegen, daß der Schöpfer sie vertheilen, ordnen und soviel möglich nach sich selbst formen möchte. Denn die Welt ist keinesweges aus Nichts hervorgebracht worden, sondern nur aus einem rohen, unordentlichen Stoffe, auf eine ähnliche Art, wie etwa ein Haus, ein Kleid, eine Statue gemacht wird. Vor Erschaffung der Welt war alles Eine Unordnung. Ein unordentlicher Haufe aber ist weder etwas unkörperliches, noch unbewegbares,

noch unbelebtes; sondern das Körperliche ist nur ohne eine bestimmte Form und Bildung in ihm vorhanden, und das Prinzip der Bewegung in seiner regel- und planmäßigen Wirkung gehindert. Und in einer solchen Verwirrung und Unordnung befand sich auch die Seele, so lange sie noch kein gehöriges Ebenmaaß hatte. Denn die Gottheit hat weder das, was kein Körper war, zu einem Körper, noch das, was keine Seele war, zu einer Seele gemacht, sondern, so wie wir nicht verlangen, daß der Künstler die Stimme und den Takt hervorbringen, sondern nur daß er den Ton melodisch und den Takt harmonirend machen soll: so hat auch die Gottheit nicht die Fühlbarkeit und Undurchdringlichkeit des Körpers hervorgebracht, noch der Seele die Kraft sich Vorstellungen zu machen und Bewegung hervorzubringen ertheilt; sondern sie nahmen nur die Urstoffe von beyden, nehmlich den dunkeln und undurchsichtigen, und den verwirrten und unvernünftigen, die jeder für sich unvollkommen und zu einem bestimmten Zweck untauglich waren; diese ordnete, vertheilte und paßte sie so zusammen, daß daraus das schönste und vollkommenste Geschöpf entstand. Das Wesen eines Körpers ist also nicht verschieden von der von ihm sogenannten allumfassenden Natur, die der Ursprung und die Ernährerin aller erschaffenen Dinge ist.

Was aber das Wesen der Seele betrifft, so nennt er es in dem Philebus das Unendliche, bey dem weder Zahl, noch Verhältniß; weder Mangel, noch Ueberfluß; weder Verschiedenheit, noch Aehnlichkeit statt findet, das keine Grenze hat und nicht gemessen werden kann. In dem Timäus hingegen sagt er, es bestehe aus der an den Körpern befindlichen theilbaren Materie, verbunden mit der untheilbaren Substanz. Hierunter aber muß man sich weder eine Vielheit von Einheiten und Punkten, noch eine Größe, die nach Länge und Breite ausgedehnt ist, vorstellen — denn so etwas findet nur bey Körpern und nicht bey der Seele statt — sondern das regellose und unbestimmte, sich selbst bewegende und mit der Kraft Bewegung hervorzubringen begabte Prinzip; ebendasselbe, welches er oft die Nothwendigkeit, und in dem Buche von den Gesetzen die regellose und Böses stiftende Seele genannt hat. Denn so war die Seele an sich, sie erlangte aber Verstand, Vernunft und eine weise Harmonie, damit sie die Seele der Welt würde. Denn jene allumfassende und materielle Natur hatte zwar Größe, Zwischenräume und Platz (etwas aufzunehmen), an Schönheit aber, an Gestalt und Ebenmaaß der Formen fehlte es ihr; diese bekam sie erst, als die Erde, das Meer, der Himmel, die Gestirne, die Pflanzen und Thiere gebildet wurden.

Diejenigen aber, welche behaupten, daß das, was Plato im Timäus Nothwendigkeit, und im Philebus Unermeßlichkeit und Unendlichkeit nennt, von der Materie und nicht von der Seele gelte, können es nicht als die Urſache des Böſen anſehen, 6) weil er die Materie immer geſtalt- und formlos nennt, und ihr alle Eigenthümlichkeit und eigene Kraft abſpricht. Sie gleiche, ſagt er, den geruchloſen Oelen, denen die Salbenverfertiger erſt einen beliebigen Geruch ertheilen. Es iſt daher unmöglich, daß er etwas, was keine Kraft und Thätigkeit hat und von ſelbſt kein Beſtreben nach etwas äußert, als die Urſache und den Grund des Böſen angeſehen, und es bald eine häßliche, Böſes ſtiftende Unendlichkeit, bald eine mit der Gottheit mächtig kämpfende Nothwendigkeit genannt haben ſollte. Denn woher hätte dieſe — wie er ſich im Politikus ausdrückt — den Himmel umkehrende und nach der entgegengeſetzten Seite wälzende Nothwendigkeit und angebohrne Begierde, eben das, was vormals, ehe es in die jetzige Welt gekommen iſt, durch ſeine Verbindung mit der Natur an vieler Unordnung Theil hatte, woher, ſage ich, hätte dieſes einen Einfluß auf die Dinge erlangt, wenn von der einen Seite das, was ihm zum Grunde liegt, etwas ohne eigen-

6) Der Text iſt hier etwas mangelhaft, ich habe die Ergänzung von Amyot angenommen, die der Zuſammenhang rechtfertigt.

eigentliche Kraft, ein aller Wirksamkeit unfähiger Stoff war, von der andern Seite aber der Schöpfer gut ist, und den Willen hat alles so viel möglich sich selbst ähnlich zu machen.

Außer diesen beyden aber giebt es kein drittes. 7) Hier geriethen wir also in dieselbe Verlegenheit, in welche die Stoiker gerathen, wenn wir das Böse aus etwas, das nicht existirt, herleiten, und es ohne Grund und Ursache entstehen lassen. Denn es läßt sich weder denken, daß von den vorhandenen Dingen das Gute, noch daß das, was aller eigenen Kraft beraubt ist, dem Bösen Entstehung und Daseyn gegeben haben sollte. Allein Plato verfiel hier nicht mit seinen Nachfolgern in gleichen Irrthum. Er übersah nicht, wie diese, jedes zwischen der Materie und der Gottheit in der Mitte liegende dritte Prinzip; man kann ihm also auch nicht den Vorwurf machen, daß er auf eine ganz unlogische und ungereimte Weise das Böse von selbst und wie von ungefähr hätte entstehen lassen. Dem Epikur gestehen sie nicht zu, daß die Atomen ein klein wenig von der geraden Richtung abgewichen wären, weil diese Abweichung gar keinen Grund hätte; sie selbst aber behaupten, daß das so vielfache Uebel und Böse in der Welt, und die unzählbaren Plagen und Beschwerden des Körpers nach und nach

7) Nehmlich außer dem Stoff, aus dem die Welt gemacht ist, und dem Schöpfer.

entſtanden wären, ohne daß in den Urſtoffen der geringſte Grund dazu läge. Das that Plato nicht; ſondern da er der Materie alle Eigenthümlichkeit abgeſprochen, und die Urſache des Böſen ſo weit als möglich von der Gottheit entfernt hatte: ſo erklärte er ſich über die Welt in ſeinem Politikus auf folgende Art: 8) „Alles Gute beſitzt ſie „von dem, der ſie zuſammengeſetzt hat (von dem „Schöpfer); von ihrer vormaligen Beſchaffenheit aber rührt alles Unglück und alles Unrecht „unter dem Himmel her; aus dieſer Quelle her „hat ſie es nicht nur ſelbſt, ſondern theilt es auch „den Geſchöpfen mit.“ — Und etwas weiterhin ſagt er: „Mit dem Verlauf der Zeit bemächtigte „ſich ihrer eine Vergeſſenheit; da fieng die alte „Unordnung wieder an zu herrſchen, und die Welt „lief Gefahr wieder aufgelößt und in den alten „Zuſtand der Verwirrung zurückgebracht zu wer„den.“ — Eine Verwirrung aber findet bey der bloßen Materie, die aller charakteriſtiſchen Merkmale entbehrt, nicht ſtatt. Dieß hat Eudemus, 9) ſo wie viele andere, nicht bedacht, und darum hält er ſich über den Plato auf, daß er die öfters von ihm ſo genannte Mutter und Ernährerin nicht auch als die Urſache, die Wurzel und den Urſprung

8) Im VI. Bande, S. 38.

9) Eudemus war aus Rhodus, und ein Schüler des Ariſtoteles. S. Bibl. Gr. Tom. III. p. 492. ſq.

Ursprung des Uebels angegeben hätte. Plato aber nennt die Materie Mutter und Ernährerin; die Ursache des Uebels hingegen das bewegende Prinzip der Materie, das was in Verbindung mit den Körpern theilbar geworden, und unordentlich und unvernünftig in seiner Bewegung, aber nicht leblos ist; eben das, was er, wie schon bemerkt worden, in dem Buche von den Gesetzen die widerspenstige und allem Guten entgegenstrebende Seele nennt.

Denn die Seele ist die Ursache und das Prinzip der Bewegung, der Verstand hingegen die Ursache der Ordnung und Harmonie in der Bewegung. Gott aber hat nicht die ruhige Materie in Bewegung gesetzt, sondern die von der vernunftlosen Ursache beunruhigte zum Stillstand gebracht. Auch hat er nicht den Saamen der Veränderung und der Leiden in die Natur gelegt, sondern da sie einmal mannigfaltigen Leiden und unregelmäßigen Veränderungen unterworfen war, so hat er, vermittelst der Harmonie, der Verhältniß und der Zahl, die Veränderlichkeit und die Verderbtheit eingeschränkt und gemildert. Diese Mittel haben die Kraft, die Dinge — nicht, durch Veränderung und Bewegung einem immerwährenden Wechsel auszusetzen, sondern sie vielmehr beständig, fest und den unwandelbaren Wesen ähnlich zu machen. Das ist, nach meiner Einsicht, der Sinn des Plato. Um das zu beweisen, will ich zuerst den angeb-

lichen

lichen Widerspruch, in den er mit sich selbst gerathen soll, auflösen.

Niemand wird wohl einem trunkenen Sophisten, geschweige dem Plato eine so große Verwirrung und Inconsequenz Schuld geben, daß er in den Schriften, die er mit dem größten Fleiß ausgearbeitet hat, eine und ebendieselbe Natur zugleich für unerschaffen, und für erschaffen erklären sollte. Unerschaffen aber nennt er die Seele im Phädrus, erschaffen im Timäus. Die Stelle im Phädrus, in der die Unsterblichkeit der Seele daraus, daß sie nicht erschaffen sey, und dieses wiederum daraus, daß sie sich durch sich selbst bewegt, erwiesen wird, ist fast in aller Munde. 10) Und die Worte im Timäus lauten also: „Wenn „wir die Seele (nämlich die Welt) jetzt zuletzt „genannt haben, so hat sie darum der Schöpfer „nicht auch später, als die Welt, geschaffen. Denn „er, der beyde mit einander verband, möchte wohl „nicht das Aeltere dem Jüngern untergeordnet „haben, sonderu wir drücken uns nur so aus, „wie es unsere mangelhafte Natur uns gestattet. „Er hat der Seele sowohl in Ansehung des Al„ters, als des innern Werthes den Vorzug vor „dem

10) Die Stelle, welche Plutarch hier meynt, ist unstreitig die, welche im Phädrus (X. Bd.) S. 318. steht: πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος ꝛc. Die folgenden Worte aus dem Timäus findet man im IX. Band, S. 312.

„dem Körper gegeben, da sie ihn beherrschen und „er ihr gehorchen sollte.“ — Und an einer andern Stelle 11) sagt er: „Sie habe einen göttlichen „Anfang eines immerwährenden und vernünftigen „Lebens gemacht, indem sie sich in sich selbst her„umdrehe. Der Körper des Himmels wäre zwar „sichtbar, die Seele selbst aber unsichtbar, der Ver„nunft und Harmonie theilhaftig, und von dem Be„sten unter allen vernünftigen und unerschaffenen „Wesen auch als das Beste unter allen erschaffenen „Dingen gemacht worden.“ Hier nennt er also die Gottheit das Beste unter allen unerschaffenen Wesen, die Seele hingegen, das Beste unter allen erschaffenen Dingen, und zeigt durch diese Unterscheidung und diesen Gegensatz ganz deutlich an, daß die Seele nicht ewig, und unerschaffen sey.

Wie könnte man nun diesen Widerspruch besser heben, als durch die Auflösung, die er selbst davon allen denen, die sie haben wollen, giebt? Er erklärt nämlich diejenige Seele für unerschaffen, die vor der Entstehung der Welt alles auf eine verwirrte und unordentliche Weise herumbewegte; diejenige aber für entstanden und erschaffen, welche der Schöpfer aus dieser (unordentlichen Weltseele), und aus jener gleichförmigen und untadelhaften Substanz zu einer vernünftigen und ordentlichen (Weltseele) gemacht und zum Führer der Welt eingesetzt hat, als er dem Sinn-

11) S. 315.

Sinnlichen gleichsam eine vernünftige Form gab und das bewegende Prinzip an eine gewisse Ordnung band. Auf gleiche Weise erklärt er den Körper der Welt in einer Rücksicht für unerschaffen, und in einer andern für erschaffen. Denn wenn er sagt, daß die Gottheit das ganze sichtbare Universum, das bis dahin nicht in Ruhe lag, sondern sich unordentlich bewegte, genommen und in Ordnung gebracht habe; ferner, daß die vier Elemente, das Feuer, das Wasser, die Erde und die Luft, ehe die Welt mit Hülfe derselben ihre völlige Einrichtung erhalten hätte, eine heftige Bewegung in der Materie verursacht, und hinwiederum von ihr — wegen der Verschiedenheit ihrer Natur — erlitten hätten, so nimmt er hier Körper an, die vor der Entstehung der Welt vorhanden waren. Wenn er ferner lehrt, daß der Körper später als die Seele erschaffen, und daß die Welt entstanden sey, weil sie sichtbar und fühlbar sey und einen Körper habe — dergleichen Dinge aber erschaffen und entstanden wären: so ist es ja ganz offenbar, daß er dem Körper eine Entstehung zuschreibt. Deßwegen aber hat er nichts widersprechendes gesagt, oder ist in so wichtigen Dingen mit sich selbst in Widerstreit gerathen. Denn er sagt nicht, daß einer und ebenderselbe Körper von Gott geschaffen, und auch vorhanden gewesen sey, ehe er noch geschaffen worden. Das wäre ein offenbarer Widerspruch.

ſpruch. Er ſelbſt hat es deutlich angegeben, wie man die Erſchaffung zu verſtehen habe. Anfangs, ſagt er, lag alles unordentlich und unregelmäßig untereinander; als aber das Ganze anfieng, in Ordnung gebracht zu werden, zuerſt das Feuer, dann das Waſſer, und die Erde und die Luft — denn die Spuren von dieſen waren überall anzutreffen, 12) wie man ſichs da denken kann, wo die Gottheit ihre Hand noch zurückhält — ſo bekam ein jedes ſeine eigenthümliche Geſtalt und Ebenmaaß. Und an einer der vorhergehenden Stellen heißt es, daß es nicht eines, ſondern zweyer Verhältniſſe bedurft hätte, um die dichte und ungeheure Maſſe des Univerſums gehörig zu verbinden. Ferner ſagt er, daß Gott das Waſſer und die Luft zwiſchen das Feuer und die Erde geſetzt und ſo den Himmel zuſammen verbunden und befeſtigt habe. Aus dieſen Elementen, die der Zahl nach vier ausmachten, wurde der Körper der Welt nach einem gewiſſen Verhältniß auf eine zuſammenſtimmende Weiſe gebildet; und er erhielt durch ſie einen förmlichen Zuſammenhang, daß er von keinem andern, als dem, der ihn in Eins verbunden hat, wieder getrennt werden kann. Plato ſagt alſo ganz deutlich, daß Gott nicht der Urheber und Schöpfer des Körpers ſchlechtweg, noch der Maſſe oder Materie, ſonden nur des Ebenmaaßes, der Schönheit und Gleichheit an dem Körper ſey.

Auf

12) ἴχνη muß hier unſtreitig wegbleiben.

Auf gleiche Weise muß auch das verstanden werden, was er von der Seele gesagt hat. Die eine ist weder von Gott geschaffen, noch die Seele der Welt, sondern eine sich selbst stets bewegende Kraft, die auf eine unüberlegte, willkührliche, unverständige und unordentliche Weise wirkt. Die andere aber ist die, welche die Gottheit nach dem schicklichsten Ebenmaaß und Verhältniß gebildet, und zur Beherrscherinn der erschaffenen Welt gemacht hat; und diese ist erschaffen. Daß Plato dieß wirklich so verstanden, und nicht blos zum Behuf der theoretischen Betrachtung eine Erschaffung und Entstehung der Welt sowohl als der Seele angenommen habe, beweist außer vielem andern auch dieses, daß die Seele von ihm, wie schon bemerkt worden, bald unerschaffen bald erschaffen, die Welt hingegen immer erschaffen und entstanden, und nirgends unerschaffen und ewig genannt wird.

Wozu sollte ich also hier noch mehr Stellen aus dem Timäus anführen, da der ganze Dialog von Anfang bis zu Ende von der Schöpfung der Welt handelt. Was aber Stellen aus andern Dialogen anbetrifft, so nennt Timäus in dem Atlantikus in seiner Anrufung die Welt den der Wahrheit nach schon längst, jetzt aber auch den Worten nach vorhandenen Gott. 13) In dem Poli-

13) Diese Worte, deren Sinn mir nicht recht deutlich ist, beziehen sich auf die Stelle gleich im Anfange des Critias. (X. Band.) S. 34.

Politikus ſagt der Parmenideiſche Fremde 14), daß die Welt von Gott geordnet ſey, und durch ihn vieles Gute empfangen habe; was noch in ihr mangelhaft oder ſchädlich wäre, das rühre von ihrer vormaligen unordentlichen und verwirrten Beſchaffenheit her. In den Büchern von der Republik, wo Sokrates von der Zahl, welche einige die Hochzeit 15) nennen, ſpricht, heißt es: „Es giebt für das erſchaffene Göttliche eine „Periode, welche durch eine vollkommene Zahl „ausgedrückt wird.“ Das erſchaffene Göttliche iſt für nichts anders als die Welt 16).

14) Aus der Schule des Parmenides, ein eleatiſcher Philoſoph. Die Stelle iſt die ſchon in der 8ten Note angeführte.

15) Nach dem pythagoreiſchen Syſtem ſind das die Zahlen 5 und 6. S. Tiedemanns erſte Philoſ. Griech. S. 416. f. — Weiter unten wird auch hier die 6 ſo genannt.

16) Daß hier eine große Lücke, und die gleich daraus folgende Stelle corrumpirt iſt, erinnert ſchon Ficinus; ſo wie er auch ſehr richtig bemerkt, daß darin von der pythagoreiſchen Tetractys und ihren Combinationen die Rede ſey. Die pythagoreiſche Tetractys aber beſteht aus den Zahlen:

1 3 5 7
2 4 6 8

Die erſte Combination iſt die aus 1 und 2; die zweyte die aus 3 und 4 (nicht wie es oben heißt, aus 3 und 1); die dritte die aus 5 und 7, und die vierte

die aus 3 und 1; die dritte iſt die aus 5 und 6, von welchen keine ein Quadrat ausmacht, weder für ſich allein, noch mit den andern in Verbindung. Die vierte iſt die, die aus den erſten zuſammengeſetzt, 36, ein Quadrat giebt.

Allein die vom Plato aufgeſtellte Tetraktys hat eine vollkommene Einrichtung, indem bey ihr die geraden Zahlen durch Multiplikation einer geraden Zahl mit ſich ſelbſt (nämlich der 2), die ungeraden durch Multiplikation einer ungeraden Zahl mit ſich ſelbſt (nämlich der 3) entſteht 17). Sie enthält ferner die Einheit, die der gemeinſchaftliche Anfang der geraden und ungeraden Zahl iſt; und von den übrigen in ihr enthaltenen Zahlen geben 2 und 3 die erſten Seiten, 18) 4 und 9 ſind die erſten Quadrate, und 8 und 27 machen die erſten Würfel aus, wenn man die Eins nicht mitrechnet. Hieraus erhellet, daß er nicht alle Zahlen in Einer Reihe, ſondern daß er ſie abwechſelnd und abgeſondert von einander, die

vierte die aus 7 und 8; und dieſe giebt mit der vorhergehenden zuſammengenommen 36. Vergl. Tiedemanns erſte Phil. S. 420.

17) Die platoniſche Tetracys iſt folgende:

1 2 4 8
1 3 9 27

Wo die obere Reihe nach Potenzen der 2, die untere nach Potenzen der 3 fortgeht.

18) Seite heißt hier, was man ſonſt Wurzel nennt.

die geraden und die ungeraden eben ſo, geordnet und unter einander geſchrieben wiſſen wollte. Auf dieſe Weiſe werden nun Verbindungen zwiſchen den ähnlichen Zahlen 19) entſtehen, die ſich theils durch Addition, theils durch Multiplikation bewerkſtelligen laſſen, und wiederum merkwürdige Zahlen geben. Durch Addition auf folgende Art:

2 und 3 macht 5; 4 und 9, 13; 8 und 27, 35.

Von dieſen Zahlen nennen die Pythagoreer die 5 Trophon, welches ſo viel als Schall bedeutet, weil ſie glauben, daß von den Intervallen der Töne, der fünfte der erſte hörbare ſey. 20) 13 nennen ſie, wie Plato, Limma (Reſt), weil ſie die Theilung des Tones in zwey gleiche Theile für unthunlich halten. 35 wird Harmonie genannt, weil es aus den zwey erſten Würfeln eines

19) Aehnliche Zahlen ſind hier ſolche, die einerley Namen haben, nämlich aus beyden Reihen die Wurzeln, die Quadrate, die Würfel.

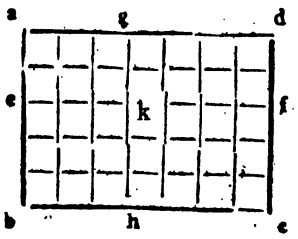
20) Die Bedeutung des Wortes τροφος als Schall, iſt ſonſt nicht gewöhnlich. Was das ſeyn ſoll, daß von den Intervallen der Töne, der fünfte der erſte hörbare ſey, verſtehe ich nicht. Die Zwiſchentöne eines Intervalls z. B. einer Sekunde, ſind unzählige, die freylich unſer Ohr nicht alle unterſcheiden kann; welches aber ſoll nun da der fünfte ſeyn? Ueber das Limma kommt weiter unten mehr vor. Vergl. auch Sulzers Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften unter dieſem Artikel.

geraden und ungeraden Zahl 21), ingleichem aus den vier Zahlen 6, 8, 9 und 12, welche das arithmetiſche und das harmoniſche Verhältniß ausmachen, beſteht.

Noch beſſer läßt ſich ihre merkwürdige Eigenſchaft durch eine Figur darſtellen. 22) Es ſey a b c d ein rechtwinkelichtes Parallelogramm, und die Seite a b deſſelben in fünf, die Seite a d in ſieben lauter gleiche Theile getheilt. Man theile ferner die kleinere Seite a b in e in zwey Theile, ſo daß auf den einen a e zwey, und auf den andern, e b, drey von jenen Theilen gehen; ingleichem theile man die größere Seite a d in g in zwey Theile, ſo daß der eine, a g, drey, und der andere g d viere von jenen hält. Durch alle Theilungspunkte ziehe man darauf gerade (den Seiten parallele) Linien: ſo wird das Parallelogramm

21) Nämlich aus 8 und 27 als den Würfeln von 2 und 3. Was das arithmetiſche und harmoniſche Verhältniß ſey, wird ebenfalls weiter unten erklärt.

22) Die hier beſchriebene Figur iſt folgende:



gramm aekg ſechs; das Parallelogramm ebhk neun; das Parallelogramm gkfd acht; und das Parallelogramm khcf zwölf; das ganze Parallelogramm abcd aber fünf und dreyßig gleiche Theile enthalten, folglich durch die Zahlen der Felder, in die es eingetheilt iſt, die Verhältniſſe der erſten Conſonanzen ausdrücken. Denn die Zahlen 6 und 8 haben das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$; 23) und eben dieſes Verhältniß hat auch die Quarte; den Zahlen 6 und 9 kommt das Verhältniß von $1\frac{1}{2}$ zu, welches die Quinte hat; 6 und 12 ſtehen in dem Verhältniß des doppelten (von 1 : 2), welches der Octave zugehört. Es liegt auch das Verhältniß der Secunde von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in 8 und 9; und daher nennen ſie die Zahl, welche alle dieſe Verhältniſſe in ſich faßt, die Harmonie. 24)

23) Das heißt, der Exponent des Verhältniſſes iſt $1\frac{1}{3}$.

24) Es iſt bekannt, daß man die Intervallen durch Zahlen ausdrückt, die ſich ſo verhalten, wie die Menge der Schwingungen, die zur Hervorbringung beyder Töne des Intervalls in gleichen Zeiten erforderlich ſind. So wird das Intervall der Octave durch das Verhältniß 1 : 2 ausgedrückt, weil von den beyden Tönen, die um eine Octave von einander unterſchieden ſind, der höhere noch einmal ſo viel Schwingungen in derſelben Zeit macht, als der andere. Die Quarte wird durch das Verhältniß 3 : 4; die Quinte durch 2 : 3 und die Sekunde durch 8 : 9, ausgedrückt. Die drey erſtern

Eben dieſe Zahl ſechsmal genommen, giebt 210, und in ſo viel Tagen ſoll die ſiebenmonatliche Frucht (in Mutterleibe) ihre Vollendung erhalten.

Fängt man hinwiederum von neuem an und multipliziet (die übereinander ſtehenden Zahlen der Tetraktys), ſo macht 2 mal 3, 6; 4 mal 9, 36; und 8mal 27, 216. Unter dieſen iſt 6 eine vollkommene Zahl, weil ſie ſich in gleiche Theile theilen läßt, und ſie wird Hochzeit genannt, weil in ihr die erſte gerade Zahl mit einer ungeraden vermiſcht iſt; ferner iſt ſie aus dem Anfange der Zahlen (der Einheit), aus der erſten geraden und der erſten ungeraden Zahl zuſammengeſetzt.

36 iſt das erſte Quadrat, das zugleich ein Dreyeck giebt. 25) Die Seite des Quadrats iſt 6, und

erſtern dieſer Intervalle gehören zu den Conſonanzen, das letztere zu den Diſſonanzen. S. Sulzers Theorie unter den Artikeln Conſonanz, Intervall, Ton und mehrere, auch Eulers Briefe über verſchiedene Gegenſtände der Naturlehre, 1ter Band, 41 und ff. Briefe.

25) Ein Dreyeck oder eine dreyeckigte Zahl, nennt man die Summe einer arithmetiſchen Reihe, die mit 1 anfängt, und in der jedes Glied um 1 ſteigt, oder die nach der Reihe der natürlichen Zahlen fortgeht. Nimmt man alſo

1 2 3 4 5 6 7 8

ſo hat man zuſammen 36. So viele Punkte laſſen ſich in gleichen Abſtänden in ein gleichſeitiges Dreyeck ordnen,

und die Seite des Dreyecks 8. Ferner entſteht dieſe Zahl durch die Multiplikation zweyer Quadrate, der 4 und 9, und durch die Addition dreyer Würfel; denn 1, 8 und 27 giebt zuſammen addirt die beſagte Zahl. Ingleichem enthält ſie die Seiten zweyer gleichen Rechtecke von ungleicher Länge; die Seiten des einen ſind 12 und 3, und die des andern 9 und 4. Nimmt man nun die Seiten aller dieſer Figuren, nämlich die des Quadrats, 6; die des Dreyecks, 8; die des einen Parallelogramms, 9; und die des andern, 12: ſo bekommt man die Verhältniſſe der Conſonanzen. Denn das Verhältniß von 12 zu 9 giebt die Quarte, und iſt dem Verhältniß der obern zur mittlern Seite gleich; 12 zu 8, d. i. die Quinte verhält ſich wie die mittlere zu der unterſten; und 12 zu 6, oder die Octave, wie die oberſte zu der unterſten Saite. 26)

ordnen, ſo daß auf eine Seite deſſelben 8 kommen; man nennt daher 8 die Seite dieſer Zahl.

26) Plutarch ſpricht hier von den Saiten des Tetrachords, die den Namen Nete, Meſe und Hypate führten, und von welchen die erſte den höchſten, und die letzte den tiefſten Ton hatte. Beyde waren um eine Octave von einander verſchieden, und die mittlere war ſo zu ihnen geſtimmt, daß ſie mit der erſtern eine Quarte, und mit der letztern eine Quinte machte, ſo wie auch aus der Zuſammenſetzung der Verhältniſſe der Quinte und Quarte 2:3 und 3:4, das Verhältniß von 2:4, oder von 1, 2, d. i. das

Die Zahl 216 iſt der Würfel von 6 und ſeinem Umfange gleich. 27)

Das ſind die Eigenſchaften der erwähnten Zahlen; die letztere aber, 27, hat noch das beſondere, daß ſie der Summe aller vorhergehenden gleich iſt. 28) Sie macht ferner die Periode der Mondsbahn aus, und die Pythagoreer ſetzen unter den reinen Intervallen den ganzen Ton, oder die Secunde, auf eben dieſe Zahl. 29) Deſſe

das Verhältniß der Octave entſteht. Von den Tetrachorden und ihrer verſchiedenen Eintheilung ſ. Marpurgs kritiſche Einleitung in die Geſchichte der alten und neuen Muſik; und Forkels Geſch. der Muſik, 1ter Band.

27) Nemlich die Oberfläche des Würfels, deſſen Seite 6 iſt, enthält 216 Quadrate.

28) Hier ſind die vorhergehenden Zahlen der Tetraktys 1 2 3 4 8 9, zu verſtehen, die zuſammen 27 ausmachen.

29) Der periodiſche Monat, oder die Zeit, welche der Mond zu Durchlaufung ſeiner Bahn braucht, beträgt etwas über 27 Tage, und auf dieſen Umlauf wird hier gezielt. Der ſynodiſche Monat aber, oder die Zeit von einem Vollmond bis zum andern, beträgt bekanntlich über 29 Tage. — διάστημα ἐμμελές habe ich nach Marpurg a. a. O. S. 110. durch reines Intervall überſetzt; ſonſt heißt es auch, wie dort bemerkt wird, rationales Intervall, und man verſteht darunter ein ſolches, das die ihm angewieſene Größe weder in der Höhe, noch in der Tiefe überſchreitet.

Deßwegen nennen ſie auch 13 Limma, weil es um Eins kleiner als die andere Hälfte 30) iſt. Man ſieht aber leicht, daß dieſe Zahlen (der Tetraktys) an ſich ebenfalls die Verhältniſſe der Conſonanzen enthalten. Denn das Verhältniß des doppelten iſt das von 2 und 1, worin die Octave beſteht; das von anderthalb iſt das von 3 zu 2, welches die Quinte giebt; das von $1\frac{1}{3}$ iſt das von 4 zu 3, welches die Quarte ausmacht; und das des dreyfachen iſt das von 9 zu 3, welches eine Octave und eine Quinte macht; das des vierfachen iſt das von 8 zu 2, welches die doppelte Octave giebt. Es liegt auch das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in den Zahlen 9 und 8, welches die Secunde oder den ganzen Ton giebt.

Wenn man nun die Einheit, die beyden gemeinſchaftlich iſt, ſowohl zu den geraden als ungeraden Zahlen zählt, ſo giebt die ganze Zahl eine Vielheit der 10. 31) Ferner giebt die Reihe der geraden Zahlen, von der Einheit an gerechnet, 15, oder ein Dreyeck, deſſen Seite 5 iſt. Die ungeraden Zahlen geben zuſammen addirt 40;

30) Nämlich von 27, welche 14 beträgt.

31) Das bringe ich nicht anders heraus, als wenn ich die Summe beyder Reihen der Tetractys multiplicire. Nämlich: $1+2+4+8=15$, u. $1+3+9+27=40$, und 15 mal $40=600$. Die Stelle iſt corrupt; ſchon Xylander hat daran verbeſſert, indeſſen ſcheint mir ſeine Verbeſſerung nicht befriedigend.

und zwar machen die ersten drey derselben 13, und die letzte ist 27; durch diese Zahlen aber bezeichnen die Mathematiker sehr schicklich diejenigen Intervallen, die den Namen diesis und tonus 32) führen.

Eben dieselbe Zahl (40) entsteht auch durch Multiplication vermöge der der Tetraktys eigenen Beschaffenheit. Denn wenn man von den vier ersten Zahlen derselben eine jede viermal nimmt, so erhält man 33) 4, 8, 12, 16, welche zusammengenommen 40 ausmachen, d. i. diejenige Zahl, welche die Verhältnisse der Consonanzen in sich schließt. Denn 16 enthält die Zahl 12 ein und $\frac{1}{3}$ mal, 8 zweymal, und 4 viermal; 12 enthält die Zahl 8 anderthalb mal und 4 dreymal. Diese Verhältnisse aber geben die Quarte, die einfache und die doppelte Octave; ferner die Quinte, und die Octave und Quinte. 34)

Noch verdient bemerkt zu werden, daß die Zahl 40 zweyen Quadraten und zweyen Würfeln zu-

32) Tonus heißt das Intervall, welches man einen ganzen Ton nennt; durch dieses wird ungefähr ein halber, oft auch ein Viertelston bezeichnet. Vergl. Sulzers Theorie Art. Dieses.

33) Im Text γίνεται ἑ τετρακτύς. Was soll hier das ἑ? Unstreitig ist es durch ein Versehen hineingekommen.

34) Das ist die Quinte über der Octave. Der Text ist hier nicht ganz richtig, schon Xyl. hat ihn verbessert.

zusammengenommen gleich ist. Denn die Quadrate 1 und 4 und die Würfel 8 und 27 machen zusammen so viel aus. Also ist die platonische Tetraktys in Ansehung ihrer Zusammensetzungen viel mannichfaltiger, und mithin vollkommener, als die pythagorische.

Da aber die gedachten Zahlen keine Mittelverhältnisse, die bey dieser Sache gebraucht werden, geben: so ist es nothwendig, anstatt ihrer, größere Glieder zu nehmen. Ich muß also bestimmen, welches diese Glieder sind; vorher aber will ich mich über die Mittelverhältnisse erklären. Die eine Art derselben ist die, wo das mittlere Glied das eine äußere um eben so viele Einheiten übertrifft, als es selbst von dem andern übertroffen wird. Man nennt es das arithmetische Verhältniß; dasjenige aber, wo das mittlere Glied das eine äußere um ein eben so großes Stück desselben übertrifft, als es von den andern übertroffen wird, heißt das subconträre. Die Glieder des arithmetischen Verhältnisses sind 6, 9 und 12, die 9 übertrifft 6 um eben so viele Einheiten, als es von 12 unterschieden ist. Die Glieder des subconträre hingegen sind 6, 8 und 12, wo 8 von 6 um 2, und von 12 um 4 unterschieden, 2 aber das Drittheil von 6, und 4 das Drittheil von 12 ist. In dem arithmetischen Verhältniß wird das mittlere Glied um ein eben so großes Stück seiner selbst von dem einen übertroffen, als

es

es das andere übertrifft; in dem ſubconträren hingegen ſind es gleich große Stücke der äußern Glieder, um welche das mittlere das eine äußere übertrifft und von dem andern übertroffen wird. In dem erſtern iſt 3 der dritte Theil des mittlern Gliedes, in dem letztern aber ſind 4 und 2, jenes der dritte Theil des einen, dieſes der dritte Theil des andern äußern Gliedes. Daher rührt die Benennung ſubconträr. Man nennt es aber auch das harmoniſche Verhältniß, weil es durch ſeine Glieder die erſten Conſonanzen ausdrückt, nämlich: durch das Verhältniß des größten zum kleinſten, die Octave; durch das Verhältniß des größten zum mittlern, die Quinte; und durch das Verhältniß des mittlern zum kleinſten, die Quarte. Vergleicht man das größte von den Gliedern mit der höchſten, und das kleinſte mit der tiefſten Saite, ſo kommt das mittlere auf die mittlere Saite, die mit der obern die Quinte, und mit der untern die Quarte giebt. Die Zahl 8 gehört alſo der mittlern, 6 der untern, und 12 der obern Saite zu.

Die Art und Weiſe, wie die beſagten Mittelverhältniſſe gefunden werden, hat Eudorus ſehr einfach und deutlich gezeigt. Er handelt zuerſt von dem arithmetiſchen Verhältniß. Wenn man hier die äußern Glieder hinſetzt, von jedem die Hälfte nimmt und dieſe addirt, ſo giebt die Summe

das

das mittlere Glied sowohl zwischen den doppelten, als zwischen den dreyfachen Verhältnissen 35).

Was aber das subconträre Verhältniß anbetrifft; so erhält man das mittlere Glied bey dem dreydoppelten Verhältniß, wenn man die äußern Glieder herausſetzt, und von dem kleinern das Drittheil, von dem größern aber die Hälfte nimmt und beyde Theile addirt. Bey dem dreyfachen Verhältniß muß man es umgekehrt machen, nämlich von dem kleinern die Hälfte, und von dem größern das Drittheil nehmen. Beydes addirt giebt das mittlere Glied 36). Es sey z. B. bey einem

35) Das heißt: es mag das letzte Glied das erste zwey- oder dreymal übertreffen. Es kommt aber hierbey darauf an, zwischen zwey gegebenen Gliedern das arithmetische Mittel zu finden, das bekanntlich immer der halben Summe der gegebenen Glieder gleich ist.

36) Allgemein ausgedrückt ist die Sache diese: Wenn die drey Glieder einer subconträren Proportion a, b, c sind, so läßt sich daraus folgende geometrische Proportion machen:

$$(b-a) : a = (c-b) : c$$

also

$$(b-a).c = (c-b).a \text{ oder } bc-ac = ac-ab,$$

folglich

$$bc+ab = 2ac, \text{ oder } b(c+a) = 2ac$$

und

$$b = \frac{2ac}{a+c}.$$

Soll

einem dreyfachen Verhältniß 6 das kleinste und 18 das größte Glied; nimmt man nun von 6 die Hälfte, das ist 3, und von 18 das Drittheil, 6, und addirt beydes, so bekömmt man 9, das von den äußern Gliedern um gleich große Stücke derselben unterschieden ist. Auf diese Art werden die Mittelverhältnisse gefunden. Diese müssen nun zu den vorhin angeführten Zahlen hinzugefügt werden, um die Lücke der doppelten und dreyfachen Intervallen auszufüllen.

Von den angeführten Zahlen haben einige gar keinen Zwischenraum, andere keinen hinlänglich großen 37). Man vergrößert sie daher, doch so, daß ihre Verhältnisse ungeändert bleiben, und

Soll nun $c = a$ seyn, wie bey dem doppelten Verhältniß, so verwandelt sich dieser Ausdruck in

$$b = \frac{1a.2a}{3a} = \frac{4a}{3} = a + \frac{1}{3}a,$$ welches eben so viel ist, als $\frac{1}{3}$ von dem kleinern und die Hälfte von dem größern Gliede, weil $a = \frac{1}{2}c$ ist.

Wird $c = 3a$ oder das Verhältniß dreyfach, so ist die Formel diese:

$$b = \frac{3a}{2} = a + \frac{1}{2}a,$$ das ist, die Hälfte von dem kleinern und $\frac{1}{3}$ von dem größern Gliede, weil hier $a = \frac{1}{3}c$ ist.

37 Das heißt: sie gestatten nicht, daß man die mittlern Glieder zwischen ihnen durch ganze Zahlen nach der obigen Regel angeben könne.

und macht dadurch, daß sie hinlänglichen Raum für die gedachten Mittelglieder gewinnen.

Erstens ist die kleinste Zahl, die man anstatt der Einheit setzt, 6; weil dieses die erste Zahl ist, deren Hälfte und Drittheil sich durch ganze Zahlen ausdrucken läßt, und dann werden auch alle andere beygeordnete Zahlen sechsmal genommen, so daß sie beyde Mittelglieder in ihren doppelten und dreyfachen 38) Intervallen aufnehmen können, wie es vorher beschrieben worden ist. Da aber Plato gesagt hat, daß, wenn man (durch die Einschaltung der Mittelverhältnisse) die Intervallen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$, und (aus den Mittelgliedern der ursprünglichen Intervallen das Intervall von) $1\frac{1}{8}$ erhalten hätte, und alsdann das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, allemal

38) Ohne Zweifel müssen die Worte: und dreyfachen, die im Text fehlen, supplirt werden. Auch Amyot hat sie eingeschaltet. Daß sie hieher gehören, erhellt schon daraus, daß bey Einem Intervall nicht zwey Mitglieder statt finden; ferner daraus, daß vorhin von beyden Arten der Intervallen, den doppelten und dreyfachen, die Rede war, endlich daraus, daß die platonische Tetractys diese beyden Intervallen enthält; nämlich:

1	2	4	8
1	3	9	27

mit 6 multiplizirt, wird daraus

6	12	24	48
6	18	54	162.

allemal ein kleines Intervall übrig bliebe, das ſich wie die Zahlen 243 und 256 verhielte: ſo war man genöthigt, die Zahlen noch mehr zu vervielfältigen und noch größer zu machen. 39) Denn es müſſen nun zwey Verhältniſſe von $1\frac{1}{8}$ nach einander eingeſchaltet werden, die Zahl 6 aber giebt

39) Der Text iſt hier nicht ganz richtig; ich habe ſo überſetzt, wie es mir die Sache zu erfordern ſchien, und folgendes wird hoffentlich dieſe Worte deutlich machen: Die urſprünglichen Intervallen, die von der Tetractys herrühren, ſind 6 und 12, und 6 und 18, jenes das doppelte, dieſes das dreyfache. Interpolirt man dieſe nach der vorhin angegebenen Regel, ſo bekommt man 6, 8, 12 und 6, 9, 18. Hier iſt 6 und 9 das Intervall von $1\frac{1}{2}$; 6 und 8 das von $1\frac{1}{3}$, und die eingeſchalteten Mittelglieder 8 und 9 geben das Intervall von $1\frac{1}{8}$. Nun ſoll man das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllen, das heißt, man ſoll zwiſchen den Zahlen 6 und 8 eine oder ein paar Zahlen einſchalten, die eine Progreſſion geben, deren Exponent $1\frac{1}{8}$ iſt. Dieß geht mit einer einzigen Zahl nicht an, ſondern man muß zwey einſchalten. Dieſe wären, nach einer leichten Rechnung, $\frac{27}{4}$ u. $\frac{243}{32}$ ſo daß man folgende Progreſſion hätte:

$$6, \quad \frac{27}{4}, \quad \frac{243}{32}$$

Da aber Plato keine Brüche gebrauchen wollte, ſo ſchaffte er ſie weg, indem er jedes Glied mit 32 multiplicirte und nun erhielt er folgende Glieder:

192, 216, 243.

Es

giebt dieſes Verhältniß auf keine Weiſe; und wollte man hierzu Brüche gebrauchen, ſo würde die Betrachtung ſehr verwickelt werden. Hier lehrt alſo die Sache ſelbſt, daß man multipliziren muß, ſo wie bey der Veränderung des muſikaliſchen Diagramms alle Seiten in eben demſelben Verhältniß verändert werden müſſen, in welchem die erſte verändert wird. 40)

Daher nahm Eudorus, der hierin dem Crantor folgte, zuerſt die Zahl 384 an, die aus 6 mal 64 entſteht. Die Zahl 64 reizte ſie, weil ſie in 72, und dieſe hinwiederum in 81, ein und ⅛ mal enthalten iſt. 41) Inzwiſchen ſtimmt es mit dem, was Plato geſagt hat, beſſer zuſammen, wenn man ſtatt jener Zahl die Hälfte (nämlich 192) annimmt; denn alsdann wird das Intervall (Limma), das nach Einſchaltung der beyden Intervallen von 1 ⅛ noch übrig bleibt, eben in den von Plato angegebenen Zahlen, 243 und 256, beſtehen; nimmt man aber das Doppelte (384), ſo

Es verhält ſich aber 192: 243 nicht wie 6 zu 8; ſondern 6: 8 iſt = 192: 256. Folglich iſt durch jene Einſchaltung nicht das ganze Intervall von 6 zu 8 ausgefüllt worden, ſondern es bleibt noch etwas übrig, das ſich wie die Zahlen 243 und 256 verhält.

40) Unter dem muſikaliſchen Diagramm iſt wohl nichts anders, als die obige Figur zu verſtehen.

41) Die Stelle iſt corrupt; hier iſt ſie ſo überſetzt, wie Xylander ſie verbeſſert hat.

Die Zahl 216 iſt der Würfel von 6 und ſeinem Umfange gleich. 27)

Das ſind die Eigenſchaften der erwähnten Zahlen; die letztere aber, 27, hat noch das beſondere, daß ſie der Summe aller vorhergehenden gleich iſt. 28) Sie macht ferner die Periode der Mondsbahn aus, und die Pythagoreer ſetzen unter den reinen Intervallen des ganzen Tons oder die Secunde, auf eben dieſe Zahl. 29)

Des-

das Verhältniß der Octave entſteht. Von den Tetrachorden und ihrer verſchiedenen Eintheilung ſ. Marpurgs kritiſche Einleitung in die Geſchichte der alten und neuen Muſik; und Forkels Geſch. der Muſik, 1ſter Band.

27) Nemlich die Oberfläche des Würfels, deſſen Seite 6 iſt, enthält 216 Quadrate.

28) Hier ſind die vorhergehenden Zahlen der Tetraktys 1 2 3 4 8 9, zu verſtehen, die zuſammen 27 ausmachen.

29) Der periodiſche Monat, oder die Zeit, welche der Mond zu Durchlaufung ſeiner Bahn braucht, beträgt etwas über 27 Tage, und auf dieſen Umlauf wird hier gezielt. Der ſynodiſche Monat aber, oder die Zeit von einem Vollmond bis zum andern, beträgt bekanntlich über 29 Tage. — διάστημα ἐμμελὲς habe ich nach Marpurg a. a. O. S. 110. durch reines Intervall überſetzt; ſonſt heißt es auch, wie Forkel bemerkt wird, rationales Intervall, und man verſteht darunter ein ſolches, das die ihm angewieſene Größe weder in der Höhe noch in der Tiefe überſchreitet.

Deßwegen nennen ſie auch 13 Limma, weil es um Eins kleiner als die andere Hälfte 30) iſt. Man ſieht aber leicht, daß dieſe Zahlen (der Tetraktys) an ſich ebenfalls die Verhältniſſe der Conſonanzen enthalten. Denn das Verhältniß des doppelten iſt das von 2 und 1, worin die Octave beſteht; das von anderthalb iſt das von 3 zu 2, welches die Quinte giebt; das von $1\frac{1}{3}$ iſt das von 4 zu 3, welches die Quarte ausmacht; und das des dreyfachen iſt das von 9 zu 3, welches eine Octave und eine Quinte macht; das des vierfachen iſt das von 8 zu 2, welches die doppelte Octave giebt. Es liegt auch das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in den Zahlen 9 und 8, welches die Secunde oder den ganzen Ton giebt.

Wenn man nun die Einheit, die beyden gemeinſchaftlich iſt, ſowohl zu den geraden als ungeraden Zahlen zählt, ſo giebt die ganze Zahl eine Vielheit der 10. 31) Ferner giebt die Reihe der geraden Zahlen, von der Einheit an gerechnet, 15, oder ein Dreyeck, deſſen Seite 5 iſt. Die ungeraden Zahlen geben zuſammen addirt 40;

30) Nämlich von 27, welche 14 beträgt.

31) Das bringe ich nicht anders heraus, als wenn ich die Summe beyder Reihen der Tetractys multiplicire. Nämlich: $1+2+4+8=15$, u. $1+3+9+27=40$, und 15 mal $40=600$. Die Stelle iſt corrupt; ſchon Tylander hat daran verbeſſert, indeſſen ſcheint mir ſeine Verbeſſerung nicht befriedigend.

und zwar machen die erſten drey derſelben 13, und die letzte iſt 27; durch dieſe Zahlen aber bezeichnen die Mathematiker ſehr ſchicklich diejenigen Intervallen, die den Namen dieſis und tonus 32) führen.

Eben dieſelbe Zahl (40) entſteht auch durch Multiplication vermöge der der Tetraktys eigenen Beſchaffenheit. Denn wenn man von den vier erſten Zahlen derſelben eine jede viermal nimmt, ſo erhält man 33) 4, 8, 12, 16, welche zuſammengenommen 40 ausmachen, d. i. diejenige Zahl, welche die Verhältniſſe der Conſonanzen in ſich ſchließt. Denn 16 enthält die Zahl 12 ein und $\frac{1}{3}$ mal, 8 zweymal, und 4 viermal; 12 enthält die Zahl 8 anderthalb mal und 4 dreymal. Dieſe Verhältniſſe aber geben die Quarte, die einfache und die doppelte Octave; ferner die Quinte, und die Octave und Quinte. 34)

Noch verdient bemerkt zu werden, daß die Zahl 40 zweyen Quadraten und zweyen Würfeln zu-

32) Tonus heißt das Intervall, welches man einen ganzen Ton nennt; durch dieſes wird ungefähr ein halber, oft auch ein Viertelston bezeichnet. Vergl. Sulzers Theorie Art. Dieſes.

33) Im Text γίνεται ἑ τετρακις. Was ſoll hier das ἑ? Unſtreitig iſt es durch ein Verſehen hineingekommen.

34) Das iſt die Quinte über der Octave. Der Text iſt hier nicht ganz richtig, ſchon Xyl. hat ihn verbeſſert.

zusammengenommen gleich ist. Denn die Quadrate 1 und 4 und die Würfel 8 und 27 machen zusammen so viel aus. Also ist die platonische Tetraktys in Ansehung ihrer Zusammensetzungen viel mannichfaltiger, und mithin vollkommener, als die pythagorische.

Da aber die gedachten Zahlen keine Mittelverhältnisse, die bey dieser Sache gebraucht werden, geben: so ist es nothwendig, anstatt ihrer, größere Glieder zu nehmen. Ich muß also bestimmen, welches diese Glieder sind; vorher aber will ich mich über die Mittelverhältnisse erklären. Die eine Art derselben ist die, wo das mittlere Glied das eine äußere um eben so viele Einheiten übertrifft, als es selbst von dem andern übertroffen wird. Man nennt es das arithmetische Verhältniß; dasjenige aber, wo das mittlere Glied das eine äußere um ein eben so großes Stück desselben übertrifft, als es von den andern übertroffen wird, heißt das subconträre. Die Glieder des arithmetischen Verhältnisses sind 6, 9 und 12, die 9 übertrifft 6 um eben so viele Einheiten, als es von 12 unterschieden ist. Die Glieder des subconträen hingegen sind 6, 8 und 12, wo 8 von 6 um 2, und von 12 um 4 unterschieden, 2 aber das Drittheil von 6, und 4 das Drittheil von 12 ist. In dem arithmetischen Verhältniß wird das mittlere Glied um ein eben so großes Stück seiner selbst von dem einen übertroffen, als

es

es das andere übertrifft; in dem ſubconträren hingegen ſind es gleich große Stücke der äußern Glieder, um welche das mittlere das eine äußere übertrifft und von dem andern übertroffen wird. In dem erſtern iſt 3 der dritte Theil des mittlern Gliedes, in dem letztern aber ſind 4 und 2, jenes der dritte Theil des einen, dieſes der dritte Theil des andern äußern Gliedes. Daher rührt die Benennung ſubconträr. Man nennt es aber auch das harmoniſche Verhältniß, weil es durch ſeine Glieder die erſten Conſonanzen ausdrückt, nämlich: durch das Verhältniß des größten zum kleinſten, die Octave; durch das Verhältniß des größten zum mittlern, die Quinte; und durch das Verhältniß des mittlern zum kleinſten, die Quarte. Vergleicht man das größte von den Gliedern mit der höchſten, und das kleinſte mit der tiefſten Saite, ſo kommt das mittlere auf die mittlere Saite, die mit der obern die Quinte, und mit der untern die Quarte giebt. Die Zahl 8 gehört alſo der mittlern, 6 der untern, und 12 der obern Saite zu.

Die Art und Weiſe, wie die beſagten Mittelverhältniſſe gefunden werden, hat Eudorus ſehr einfach und deutlich gezeigt. Er handelt zuerſt von dem arithmetiſchen Verhältniß. Wenn man hier die äußern Glieder hinſetzt, von jedem die Hälfte nimmt und dieſe addirt, ſo giebt die Summe

das

das mittlere Glied ſowohl zwiſchen den doppelten, als zwiſchen den dreyfachen Verhältniſſen 35).

Was aber das ſubconträre Verhältniß anbetrifft; ſo erhält man das mittlere Glied bey dem dreydoppelten Verhältniß, wenn man die äußern Glieder herausſetzt, und von dem kleinern das Drittheil, von dem größern aber die Hälfte nimmt und beyde Theile addirt. Bey dem dreyfachen Verhältniß muß man es umgekehrt machen, nämlich von dem kleinern die Hälfte, und von dem größern das Drittheil nehmen. Beydes addirt giebt das mittlere Glied 36). Es ſey z. B. bey einem

35) Das heißt: es mag das letzte Glied das erſte zwey- oder dreymal übertreffen. Es kommt aber hierbey darauf an, zwiſchen zwey gegebenen Gliedern das arithmetiſche Mittel zu finden, das bekanntlich immer der halben Summe der gegebenen Glieder gleich iſt.

36) Allgemein ausgedrückt iſt die Sache dieſe: Wenn die drey Glieder einer ſubconträren Proportion a, b, c ſind, ſo läßt ſich daraus folgende geometriſche Proportion machen:

$$(b-a) : a = (c-b) : c$$

alſo

$$(b-a).c = (c-b).a \text{ oder } bc-ac = ac-ab,$$

folglich

$$bc+ab = 2ac, \text{ oder } b(c+a) = 2ac$$

und

$$b = \frac{2ac}{a+c}.$$

Soll

einem dreyfachen Verhältniß 6 das kleinste und 18 das größte Glied; nimmt man nun von 6 die Hälfte, das ist 3, und von 18 das Drittheil, 6, und addirt beydes, so bekömmt man 9, das von den äußern Gliedern um gleich große Stücke derselben unterschieden ist. Auf diese Art werden die Mittelverhältnisse gefunden. Diese müssen nun zu den vorhin angeführten Zahlen hinzugefügt werden, um die Lücke der doppelten und dreyfachen Intervallen auszufüllen.

Von den angeführten Zahlen haben einige gar keinen Zwischenraum, andere keinen hinlänglich großen 37). Man vergrößert sie daher, doch so, daß ihre Verhältnisse ungeändert bleiben, und

Soll nun $c = a$ seyn, wie bey dem doppelten Verhältniß, so verwandelt sich dieser Ausdruck in

$$b = \frac{1a.2a}{3a} = \frac{4a}{3} = a + \frac{1}{3}a,$$ welches eben so viel ist, als $\frac{1}{2}$ von dem kleinern und die Hälfte von dem größern Gliede, weil $a = \frac{1}{2}c$ ist.

Wird $c = 3a$ oder das Verhältniß dreyfach, so ist die Formel diese:

$$b = \frac{3a}{2} = a + \frac{1}{2}a,$$ das ist, die Hälfte von dem kleinern und $\frac{1}{3}$ von dem größern Gliede, weil hier $a = \frac{1}{3}c$ ist.

37 Das heißt: sie gestatten nicht, daß man die mittlern Glieder zwischen ihnen durch ganze Zahlen nach der obigen Regel angeben könne.

und macht dadurch, daß sie hinlänglichen Raum für die gedachten Mittelglieder gewinnen.

Erstens ist die kleinste Zahl, die man anstatt der Einheit setzt, 6; weil dieses die erste Zahl ist, deren Hälfte und Drittheil sich durch ganze Zahlen ausdrucken läßt, und dann werden auch alle andere beygeordnete Zahlen sechsmal genommen, so daß sie beyde Mittelglieder in ihren doppelten und dreyfachen 38) Intervallen aufnehmen können, wie es vorher beschrieben worden ist. Da aber Plato gesagt hat, daß, wenn man (durch die Einschaltung der Mittelverhältnisse) die Intervallen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$, und (aus den Mittelgliedern der ursprünglichen Intervallen das Intervall von) $1\frac{1}{8}$ erhalten hätte, und alsdann das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, allemal

38) Ohne Zweifel müssen die Worte: und dreyfachen, die im Text fehlen, supplirt werden. Auch Ampor hat sie eingeschaltet. Daß sie hieher gehören, erhellt schon daraus, daß bey Einem Intervall nicht zwey Mitglieder statt finden; ferner daraus, daß vorhin von beyden Arten der Intervallen, den doppelten und dreyfachen, die Rede war, endlich daraus, daß die platonische Tetractys diese beyden Intervallen enthält; nämlich:

	1	2	4	8
	1	3	9	27

mit 6 multiplizirt, wird daraus

6	12	24	48
6	18	54	162.

allemal ein kleines Intervall übrig bliebe, das ſich wie die Zahlen 243 und 256 verhielte: ſo war man genöthigt, die Zahlen noch mehr zu vervielfältigen und noch größer zu machen. 39) Denn es müſſen nun zwey Verhältniſſe von $1\frac{1}{2}$ nach einander eingeſchaltet werden, die Zahl 6 aber giebt

39) Der Text iſt hier nicht ganz richtig; ich habe ſo überſetzt, wie es mir die Sache zu erfordern ſchien, und folgendes wird hoffentlich dieſe Worte deutlich machen: Die urſprünglichen Intervallen, die von der Tetractys herrühren, ſind 6 und 12, und 6 und 18, jenes das doppelte, dieſes das dreyfache. Interpolirt man dieſe nach der vorhin angegebenen Regel, ſo bekommt man 6, 8, 12 und 6, 9, 18. Hier iſt 6 und 9 das Intervall von $1\frac{1}{2}$; 6 und 8 das von $1\frac{1}{3}$, und die eingeſchalteten Mittelglieder 8 und 9 geben das Intervall von $1\frac{1}{8}$. Nun ſoll man das Intervall von $1\frac{1}{2}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{3}$ ausfüllen, das heißt, man ſoll zwiſchen den Zahlen 6 und 8 eine oder ein paar Zahlen einſchalten, die eine Progreſſion geben, deren Exponent $1\frac{1}{8}$ iſt. Dieß geht mit einer einzigen Zahl nicht an, ſondern man muß zwey einſchalten. Dieſe wären, nach einer leichten Rechnung, $\frac{27}{4}$ u. $\frac{243}{32}$ ſo daß man folgende Progreſſion hätte:

$$6, \quad \frac{27}{4}, \quad \frac{243}{32}$$

Da aber Plato keine Brüche gebrauchen wollte, ſo ſchaffte er ſie weg, indem er jedes Glied mit 32 multiplicirte und nun erhielt er folgende Glieder:

192, 216, 243.

giebt dieſes Verhältniß auf keine Weiſe; und wollte man hierzu Brüche gebrauchen, ſo würde die Betrachtung ſehr verwickelt werden. Hier lehrt alſo die Sache ſelbſt, daß man multipliziren muß, ſo wie bey der Veränderung des muſikaliſchen Diagramms alle Seiten in eben demſelben Verhältniß verändert werden müſſen, in welchem die erſte verändert wird. 40)

Daher nahm Eudorus, der hierin dem Crantor folgte, zuerſt die Zahl 384 an, die aus 6 mal 64 entſteht. Die Zahl 64 reizte ſie, weil ſie in 72, und dieſe hinwiederum in 81, ein und ⅛ mal enthalten iſt. 41) Inzwiſchen ſtimmt es mit dem, was Plato geſagt hat, beſſer zuſammen, wenn man ſtatt jener Zahl die Hälfte (nämlich 192) annimmt; denn alsdann wird das Intervall (Limma), das nach Einſchaltung der beyden Intervallen von 1⅛ noch übrig bleibt, eben in den von Plato angegebenen Zahlen, 243 und 256, beſtehen; nimmt man aber das Doppelte (384), ſo

Es verhält ſich aber 192: 243 nicht wie 6 zu 8; ſondern 6: 8 iſt = 192: 256. Folglich iſt durch jene Einſchaltung nicht das ganze Intervall von 6 zu 8 ausgefüllt worden, ſondern es bleibt noch etwas übrig, das ſich wie die Zahlen 243 und 256 verhält.

40) Unter dem muſikaliſchen Diagramm iſt wohl nichts anders, als die obige Figur zu verſtehen.

41) Die Stelle iſt corrupt; hier iſt ſie ſo überſetzt, wie Xylander ſie verbeſſert hat.

ſo hat das Limma zwar daſſelbe Verhältniß, die Zahlen ſelbſt aber, durch die es ausgedruckt wird, ſind noch einmal ſo groß; es ſind nämlich 486. 42) und 512. Die Zahl 192 aber iſt in 256 $1\frac{1}{3}$ mal enthalten, und eben ſo 384 in 512. Es iſt alſo eben ſo wenig unrecht, die Sache auf jene Zahlen zurückzuführen, als die von Crantor gebrauchten anzunehmen. 64 aber iſt ſowohl der Würfel von dem erſten Quadrat, als das Quadrat von dem erſten Würfel. 43) Wird ſie mit 3 multiplizirt, — welches die erſte ungerade, die erſte dreyeckigte, die erſte, die eine andere (die 2 $1\frac{1}{2}$ mal enthält, mit einem Wort, die erſte vollkommene Zahl iſt — 44) ſo entſteht 192, welches wieder, wie wir bald zeigen werden, in einer andern (ganzen) Zahl $1\frac{1}{3}$ mal enthalten iſt. Damit ihr aber deſto beſſer einſehet, was das Limma, und welches die Meynung des Plato ſey, ſo will ich euch vorher an einiges von dem, was in den pythagoreiſchen Schulen gelehrt zu werden pflegte, mit wenigen Worten erinnern.

In

42) Hier ſteht im Text aus Verſehen 484, wahrſcheinlich wegen des darauf folgenden 384: allein von 243 iſt das Doppelte 486.

43) Das erſte Quadrat iſt das von 2, nämlich 4; und der Würfel davon iſt 64; ferner iſt der Würfel von 2, 8 und das Quadrat von 8 ebenfalls 64.

44) Ich habe hier die Worte etwas anders geſtellt, als ſie es im Texte ſind.

In der Muſik nennt man ein Intervall die Abſtufung zweyer der Höhe nach ungleichen Töne. Von dieſen Intervallen heißt eins die Secunde oder ein ganzer Ton, und dieſes beträgt ſo viel, ſo viel die Quinte höher als die Quarte iſt. Die Muſiker glauben daſſelbe in zwey gleiche Theile theilen, und dadurch zwey Intervallen machen zu können, die ſie beyde ein Semitonium oder einen halben Ton nennen. Die Pythagoreer hingegen wollen nichts von einer gleichen Theilung wiſſen, ſondern theilen es in zwey ungleiche Intervallen, von welchen ſie das kleinere Limma nennen, weil es etwas unter der Hälfte iſt. Eben deßwegen laſſen jene unter den Conſonanzen die Quarte aus zwey ganzen und einem halben Tone, dieſe hingegen aus zwey ganzen Tönen und einem Limma beſtehen. Den Muſikern ſcheint ihr Gefühl für ſie zu ſprechen, die Mathematiker aber bringen Beweiſe bey. Mit dieſen hat es folgende Bewandtniß:

Es iſt ausgemacht und an den Inſtrumenten beobachtet, daß die Octave das doppelte Verhältniß, die Quinte das von $1\frac{1}{2}$, die Quarte das von $1\frac{1}{3}$, und die Secunde das von $1\frac{1}{8}$ hat. Und dieß kann man auch jetzt noch unterſuchen, wenn man entweder zwey Gewichte, von denen das eine noch einmal ſo ſchwer 45) als das andere iſt, an

45) Im Text heißt es blos: ungleiche; die Ungleichheit aber muß ſo beſtimmt werden, wie es hier geſchehen iſt.

zwey (gleich langen und gleich dicken) Saiten aufhängt, oder zwey gleich hohle Flöten nimmt, von denen die eine noch einmal so lang als die andere ist. Denn die größere Flöte wird einen tiefern Ton haben, der sich zum Ton der andern Flöte eben so verhält, wie der Ton der untersten Saite zu dem Tone der obersten. Von den Saiten aber hat diejenige, die durch das doppelte Gewicht gespannt ist, einen höhern Ton, als die andere, und verhält sich eben so zu dieser, wie die Saite Nete zur Hypate. Diese aber sind um eine Octave von einander verschieden. Auf eine ähnliche Weise wird man die Quinte hervorbringen, wenn man eine dreyfache Länge oder ein dreyfaches Gewicht gegen das doppelte nimmt; und ein vierfaches gegen das dreyfache genommen, giebt die Quarte. Diese aber hat das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$, jene das von $1\frac{1}{2}$. Verhalten sich die Gewichte oder die Längen, wie 9 zu 8, so geben sie das Intervall einer Secunde, das nicht zu den Consonanzen gehört, aber doch, so zu sagen, eine vorübergehende Anmuth hat. Wenn es nämlich in einer Folge von andern Tönen vorkommt, so hat es etwas angenehmes und liebliches; wenn es aber in Verbindung mit andern Tönen zugleich ertönt, so ist es hart und widrig. Die Consonanzen hingegen mögen zugleich oder nach einander ertönen, so macht ihr Mitklang immer einen angenehmen Eindruck auf das Gefühl. — Sie suchen die

Sache

Sache auch durch die Verhältniſſe zu beweiſen. Denn ſo wie in der Tonkunſt die Octave aus der Quinte zuſammengeſetzt iſt: ſo wird in den Zahlen das zweyfache Verhältniß aus den Verhältniſſen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$ zuſammengeſetzt. 46) Denn 12 enthält 9 $1\frac{1}{3}$ mal, 8 $1\frac{1}{2}$ mal, und 6 2 mal. 47) Folglich iſt das zweyfache Verhältniß aus den Verhältniſſen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$ zuſammengeſetzt, ſo wie die Octave aus der Quinte und Quarte. Ferner iſt die Quinte um einen ganzen Ton höher, als die Quarte, und eben ſo giebt $1\frac{1}{2}$ zu $1\frac{1}{8}$ das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$. Hieraus erhellet, daß die Octave das doppelte Verhältniß, die Quinte das von $1\frac{1}{2}$, die Quarte das von $1\frac{1}{3}$, und die Secunde das von $1\frac{1}{8}$ habe.

Nachdem dieſes erklärt iſt, wollen wir auch ſehen, ob ſich das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in zwey gleiche Theile theilen laſſe; denn wenn das nicht angeht, ſo geht es auch nicht mit der Secunde an.

Was nun die Zahlen 8 und 9 betrift, welche zuerſt das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ machen, ſo enthalten dieſe gar keinen Zwiſchenraum; 48) ver-

46) Vergl. die 26ſte Note.

47) Ich ſehe nicht recht, wie das hier zuſammenhängt. Wahrſcheinlich ſoll es heißen: 6 iſt in 8, $1\frac{1}{3}$ mal, und 8 in 12, $1\frac{1}{2}$ mal, 6 in 12 aber 2mal enthalten. Denn nur auf dieſe Weiſe erhält man eine Verbindung zwiſchen 6 und 12.

48) Das heißt, gar keine ganze Zahl zwiſchen ſich.

doppelt man aber beyde, ſo giebt die dazwiſchen fallende Zahl zwey Intervallen, und wenn dieſe gleich ſind, ſo wird offenbar das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$ in zwey gleiche Theile getheilt. Sie werden aber in ungleiche Theile getheilt; denn 9 giebt verdoppelt 18, und 8, 16; zwiſchen beyden iſt die Zahl 17 enthalten, die mit ihnen zwey Intervallen giebt, von denen das eine größer, das andere kleiner iſt; das erſtere iſt $1\frac{1}{17}$, und das andere $1\frac{1}{16}$. 49) Alſo wird das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$ in ungleiche Theile zerſchnitten, folglich auch die Secunde. Keiner von den Theilen des zerſchnittenen Tons wird ein Semitonium (ein halber Ton), mit Recht wird er daher von den Mathematikern Limma genannt. Und das iſt eben das, was Plato ſagt, daß die Gottheit, als ſie die Verhältniſſe von $1\frac{1}{3}$ durch die von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, noch einen kleinen Theil übrig gelaſſen hätte, der ſich durch das Verhältniß der Zahlen 256 und 243 ausdrucken ließe.

Man bezeichne die Quarte durch zwey Zahlen, von welchen die eine die andere $1\frac{1}{3}$ mal enthalte, wie z. B. 256 und 192; die kleinſte von dieſen,

192,

49) Plutarch hat es hier gemacht, wie viele, die mit den Brüchen nicht recht umzugehen wiſſen, und das Verhältniß von 18: 17 größer, als das von 17: 16 genannt, weil es durch größere Zahlen ausgedrückt wird, als dieſes; da doch dort der Exponent $1\frac{1}{17}$, und hier $1\frac{1}{16}$, jenes aber kleiner, als dieſes iſt.

192, gehöre dem tiefsten Tone des Tatrachords, und die größere, 256, dem höchsten zu: so läßt es sich zeigen, daß, wenn man dieses Intervall mit zwey Verhältnissen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllt, noch ein solches Intervall übrig bleibt, wie die Zahlen 256 und 243 ausdrücken. Denn wenn der tiefere Ton um eine Secunde erhöht wird, welches ein Intervall von $1\frac{1}{8}$ beträgt, so bekommt man 216; und dieses wieder um eine Secunde erhöht, giebt 243, welches um 27 größer ist, als 216; so wie dieses um 24 größer als 192; 27 aber ist $\frac{1}{8}$ von 216, und 24 $\frac{1}{8}$ von 192. Von diesen drey Zahlen (192, 216 und 243) also ist die größte $1\frac{1}{8}$ der mittlern, und diese $1\frac{1}{8}$ der kleinsten. Das Intervall von der kleinsten zur größten aber, nämlich von 192 zu 243, besteht aus zwey ganzen Tönen, die aus zwey Intervallen von $1\frac{1}{8}$ zusammengesetzt sind. 50) Nimmt man dieses von dem Ganzen 51) weg, so bleibt noch der Raum übrig, der zwischen den Zahlen 243 und 256 enthalten ist, nämlich 13. Daher wird diese Zahl Limma genannt. Und so glaube ich die Meynung des Plato über diese Zahlen aufs deutlichste erklärt zu haben.

Andere, welche die Quart durch andere Zahlen ausdrucken, nämlich den hohen Ton durch 288 und

50) Anstatt συμπληρεμεν muß es συμπληρυμενον heißen.

51) Nämlich der ganzen Quart 192 : 256.

den tiefen durch 216, verfahren gleichwohl im übrigen auf eine ähnliche Weise, auſſer daß ſie das Limma zwiſchen den beyden mittlern Tönen nehmen. Wird nämlich der tiefere um einen ganzen Ton erhöht, ſo erhält man 243, und wird der höhere um einen ganzen Ton vermindert, ſo hat man 256. Es betragen aber die Intervallen von 243 und 216, und von 288 und 256 $1\frac{1}{8}$; folglich macht jedes eines ganzen Ton aus; und nun bleibt noch das Intervall zwiſchen 243 und 256 übrig. Dieſes beträgt keinen halben Ton, ſondern weniger; denn 288 iſt von 256 um 32, und 243 von 216 um 27 unterſchieden; der Unterſchied zwiſchen 256 und 243 aber iſt nur 13, welches weniger als die Hälfte der erſten beyden Unterſchiede iſt. Alſo erhellet, daß die Quart aus zwey ganzen Tönen und dem Limma, und nicht aus zwey ganzen und einem halben Tone beſtehe. Und ſo iſt alſo die Sache bewieſen.

Das iſt aber aus dem Vorherangeführten nicht ſchwer einzuſehen, warum Plato, da er doch geſagt hat, daß die Intervallen von $1\frac{1}{2}$, von $1\frac{1}{3}$, von $1\frac{1}{8}$ dadurch entſtänden, wenn das Intervall der Quart durch Einſchaltung zweyer ganzen Töne ausgefüllt würde — warum er, ſage ich, der Intervallen von $1\frac{1}{2}$ keine Erwähnung gethan, ſondern ſie mit Stillſchweigen übergangen hat. Denn wenn man das Intervall von $1\frac{1}{3}$ zu dem von $1\frac{1}{8}$ hinzufügt, ſo entſteht

das

das von $1\frac{1}{2}$. 52) Die Intervallen aber auszufüllen und die Mittelglieder zu beſtimmen, das würde ich, nach dem, was ich bisher gelehrt habe, euch zur Uebung überlaſſen, wenn es noch Niemand vorher gethan hätte. Allein da es bereits von vielen und wackern Männern, namentlich vom Krantor, Kleant und Theodorus geſchehen iſt, ſo wird es nicht unnütz ſeyn, etwas weniges über die Verſchiedenheiten ihres Verfahrens zu ſagen. Denn Theodorus macht nicht, wie die

52) Dieſe Stelle bezieht ſich offenbar auf die obige, zu der die 39ſte Anmerkung gehört, wo die Worte nicht in dem Sinn des Plutarchs erklärt ſind. Allein Plutarch ſcheint mir auch den Plato nicht recht verſtanden zu haben. Denn 1) entſtehen die Intervallen von $1\frac{1}{3}$ u. $1\frac{1}{2}$ nicht durch Interpolirung der Quart, — denn dieſe macht ja ſelbſt ſchon das Intervall von $1\frac{1}{3}$ aus — ſondern durch Interpolirung der doppelten und dreyfachen Verhältniſſe der Tetractys; 2) verſteht es ſich von ſelbſt, daß, wenn man zwiſchen ein paar Zahlen das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ einſchaltet, man das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ hat — eine ſo ärmliche Bemerkung würde Plato wohl nicht gemacht haben. Endlich 3) iſt es ein bloßer Nothbehelf, wenn Plutarch das Intervall von $1\frac{1}{2}$ durch die Zuſammenſezzung der Intervallen von $1\frac{1}{8}$ u. $1\frac{1}{3}$ herausbringen will. Eine Zuſammenſetzung iſt keine Interpolirung, und es entſteht alſo nicht, wenn man, wie es vorher heißt, das Intervall von $1\frac{1}{2}$ durch zwey Intervallen von $1\frac{1}{3}$ ausfüllt.

andern, zwey Reihen, ſondern ordnet die doppelten und dreyfachen Zahlen auf einer einzigen geraden Linie nach einander, und ſtützt ſich dabey zuerſt auf die ſogenannte Spaltung der Materie der Länge nach, 53) wodurch zwey Theile aus Einem, nicht viere aus zweyen gemacht werden. Ferner, ſagt er, dürften die Mittelglieder nur auf dieſe Weiſe ihre Stellen einnehmen; wo nicht, ſo entſtände Unordnung und Verwirrung. 54)

Dem Krantor hingegen kommt die Stellung der Zahlen zu ſtatten, wodurch die Seiten den Seiten, die Quadrate den Quadraten, und die Würfel den Würfeln gegenüber geſtellt, und mit einander verbunden werden. Nimmt man ſie nun nicht nach der Ordnung, ſondern abwechſelnd gerade 55) . . . . . das, was ſich immer auf einerley Weiſe verhält, wie die Geſtalt; das andere iſt das, was an den Körpern theilbar iſt, wie der Stoff und die Materie;

53) Theodorus ordnete die Zahlen der Tetraetys nicht in zwey, ſondern in Einer Reihe:

1 2 3 4 8 9 27

Was aber die Spaltung der Materie der Länge nach iſt, verſtehe ich nicht.

54) Hier folgt eine ganz corrupte Stelle. War vielleicht der Sinn derſelben dieſer, daß bey einer ſolchen Stellung keine Interpolirung nöthig wäre, ſondern die Verhältniſſe von $1\frac{1}{2}$, $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{8}$ ſchon von ſelbſt darin befindlich wären?

55) Hier iſt leider eine große Lücke.

terie; endlich die Mischung, die aus beyden gemeinschaftlich zusammengesetzt ist.

Man darf sich also nicht vorstellen, daß die untheilbare Substanz, die sich immer gleich und unverändert bleibt, sich wegen ihrer Kleinheit so wie etwa die kleinsten Theilchen der Körper, nicht theilen lasse. Denn sie wird gleichartig und untheilbar genannt, in so fern sie einfach, keinen Veränderungen unterworfen, unvermischt und durchaus von gleicher Beschaffenheit ist. Wenn sie daher die zusammengesetzten und theilbaren und verschiedenartigen Stoffe auf irgend eine Weise berührt, so hebt sie die Mannigfaltigkeit in ihnen auf, macht sie sich selbst ähnlich und giebt ihnen ein einfaches, gleichförmiges Ansehen. Wollte aber jemand die an den Körpern befindliche theilbare Substanz Materie nennen, da sie jener gleichsam zum Grunde liegt und ihrer Natur theilhaftig geworden ist, so würde er sich zweydeutig ausdrücken, ohne dem, was ich sage, entgegen zu seyn. Diejenigen aber, die behaupten, daß die körperliche Materie mit der untheilbaren vermischt werde, irren; und zwar erstens, weil Plato sich nirgends dieses Ausdrucks bedient hat. Denn er pflegte sie immer die Allumfassende, die Ernährerin zu nennen, nicht die an den Körpern befindliche theilbare, sondern vielmehr den Körper selbst, der sich in einzelne Theile theilen läßt. Ferner, was wird für ein Unterschied zwischen der Entstehung der

Welt

äußern Theile der Körper erst nachher, nachdem er schon die Seele geschaffen hatte, bildete, und sich hierzu der Materie bediente, deren zerstreute und leicht zu zerstreuende und unordentliche Theile er in bestimmte Grenzen brachte, und durch die Flächen in einander passender Triangel zusammen verband.

Seltsam aber ist es, die Seele zu einer Idee zu machen. Denn die Seele kann sich bewegen, eine Idee aber ist unbeweglich; diese läßt sich nicht mit dem sinnlichen Stoffe vermischen, jene aber ist mit dem Körper verbunden. Hierzu kommt noch, daß Gott die Idee bey seinen Werken gleichsam zum Vorbild und Muster genommen, die Seele hingegen, wie ein Kunstwerk, selbst gebildet hat. Daß aber Plato die Zahl nicht zum Wesen der Seele macht, sondern nur sagt, daß ihre Natur, nach dem Verhältniß der Zahl eingerichtet sey, ist schon oben bemerkt worden. Gegen beyde aber läßt sich erinnern, daß weder in den äußern Theilen, noch in den Zahlen eine Spur jener Kraft zu finden sey, vermöge welcher die Seele das, was in die Sinne fällt, beurtheilen kann. Denn durch die Beymischung des intellektuellen Prinzips hat sie Verstand und Verstandesbegriffe erhalten; die Meinungen hingegen und das Glauben, die Einbildungen und Leidenschaften, von denen sich wohl niemand einbilden wird, daß sie schlechtweg aus Punkten, Linien

und

Flächen entſtänden, kommen von den Eigenſchaften des Körpers her.

Es haben aber nicht blos die Seelen der Menſchen dieſe Fähigkeit, das Sinnliche zu erkennen, ſondern er ſagt, daß auch die Seele der Welt ſie beſitze; denn ſie dreht ſich um ſich ſelbſt herum, und ſobald ſie etwas, das jene zerſtreute Natur hat, berührt, oder auf etwas untheilbares, das durch ſich ſelbſt bewegt wird, trifft, ſo ſagt ſie, was von beſtändiger und unveränderlicher, und was von verſchiedenartiger und veränderlicher Natur ſey, wozu, wo und wie die einzelnen Erſcheinungen geſchehen und ſich ereignen. Da er hierbey zugleich der zehn Kategorien Erwähnung thut, ſo erklärt er ſich in dem Folgenden noch deutlicher über die ganze Sache. Denn, ſagt er, wenn ein wahrer Satz von dem Sinnlichen gefaßt wird, und der Kreis des Verſchiedenartigen gerade nach der Seele fortgeht, und ihr Nachricht davon giebt, ſo werden die Meynungen und das Glauben feſt und wahr. Wenn er aber von dem Verſtande gefaßt wird, und der ſchnelle Kreis des Gleichartigen ihn ankündigt, ſo entſteht daraus nothwendige Ueberzeugung. Wollte jemand behaupten, daß das, wohin der Eindruck in beyden Fällen gebracht wird, etwas anders, als die Sache ſey, ſo verfehlte er die Wahrheit ganz. Woher aber die Seele dieſe doppelte Bewegung habe, vermöge

welcher

welcher ſie ſowohl das Sinnliche wahrnehmen, als das Vernünftige, welches auf Wiſſenſchaft abzweckt, faſſen kann, das iſt ſchwer zu ſagen; wofern wir nicht durchaus annehmen wollen, daß Plato hier nicht die Seele überhaupt, ſondern die Seele der Welt nennt, die aus der beſſern, untheilbaren, und aus der ſchlechtern Subſtanz, welche er auch die an den Körpern theilbare genannt hat, zuſammengeſetzt, und nichts anders iſt, als die Bewegung, wodurch Meynungen, Imaginationen und Eindrücke des Sinnlichen entſtehen; die nicht erſchaffen iſt, ſondern von Ewigkeit her beſteht, wie die andere. Denn dasjenige Weſen, das die Fähigkeit zu urtheilen und zu ſchließen hat, hat auch die Fähigkeit Meynungen zu faſſen; jenes iſt unbeweglich, keinen Veränderungen unterworfen und an die beſtändige Natur gebunden; dieſes aber iſt theilbar, und bewegt ſich von einer Stelle zur andern, weil es mit einer bewegten und leicht zu zerſtreuenden Materie zuſammenhängt. Denn das Sinnliche hatte keine regelmäßige Beſchaffenheit, ſondern war ungeſtaltet und unförmlich; die Kraft aber, die mit ihr verbunden iſt, hat weder vollkommen beſtimmte Meynungen, noch lauter wohlgeordnete Bewegungen, ſondern die meiſten geſchehen wie im Traum, und ohne Ueberlegung und ſo, daß ſie das Körperliche in Unordnung bringen, wofern ſie nicht von ungefähr mit dem Beſſern zuſammentreffen. Denn es war zwiſchen

beyden

beyden in der Mitte und hatte eine Natur, die mit beyden harmonirend und verwandt war, indem es durch das Sinnliche mit der Materie, und durch das Urtheilsvermögen mit den intellectuellen Dingen in Beziehung ſtand. Daher unterſcheidet er ſie auch ſehr deutlich durch ihre Benennungen: „Wenn ich, ſagt er, die Sache „im Allgemeinen betrachte, ſo ſind, meiner Mey„nung nach, das Wirkliche, und der Raum und „die Erzeugung drey von einander verſchiedene „Dinge, die vor der Entſtehung der Dinge exi„ſtirten.“ Mit dem Wort Raum bezeichnet er die Materie, die er auch den Sitz, bisweilen auch das Behältniß nennt. Unter dem Wirklichen verſteht er das durch den Verſtand Erkennbare. Die Erzeugung der noch nicht entſtandenen Welt aber kann nichts anders ſeyn, als die den Veränderungen und Bewegungen unterworfene Natur, die zwiſchen dem Bildenden und Gebildeten in der Mitte befindlich iſt, und die die Bilder von den Dingen, die dort ſind, hier wiedergiebt. Deßwegen wurde ſie auch die theilbare genannt, weil ſie durch das Gefühlsvermögen mit dem Fühlbaren, und durch das Vorſtellungsvermögen mit dem Vorſtellbaren nothwendig verbunden iſt und zuſammenhängt. Denn die Bewegung, die ſich auf das Fühlbare bezieht, und der Seele eigen iſt, geſchieht nach außen hin; der Verſtand hingegen, der an und für ſich ſelbſt ruhig und unbeweglich

weglich war, dreht ſich, nachdem er der Seele einverleibt und zum Beherrſcher derſelben gemacht worden iſt, um ſich ſelbſt herum, und beſchreibt eine kreisförmige Bewegung, die hauptſächlich dasjenige trifft, was ſich ſelbſt immer gleich bleibt. Daher war auch ihre Vereinigung ſehr ſchwer zu bewerkſtelligen, weil das Theilbare mit dem Untheilbaren, das durchaus Leichtbewegliche mit dem ganz Unbewegbaren vermiſcht, und das Verſchiedenartige mit dem Gleichartigen in Verbindung zu gehen gezwungen werden mußte. Die Bewegung aber machte nicht das Verſchiedenartige aus — ſo wie auch die Ruhe nicht das Gleichartige — ſondern ſie war nur der Anfang der Verſchiedenheit und Ungleichheit. Denn beyde (das Gleichartige und das Verſchiedenartige) entſpringen aus verſchiedenen Prinzipien, jenes aus der Einheit, dieſes aus der Dyas; und in der Seele ſind ſie zuerſt mit einander vermiſcht, 56) und den Zahlen und Verhältniſſen und muſikaliſchen Zwiſchenverhältniſſen gemäß verbunden worden. In dieſer Verbindung bringt das Verſchiedenartige in das Gleichartige Mannigfaltigkeit, und das Gleichartige in das Verſchiedenartige Ordnung, wie das bey den erſten Kräften der Seele, dem Vermögen zu urtheilen, und dem

56) Statt ἐτεταδα, muß es hier wohl ταυτα heißen.

beyden in der Mitte und hatte eine Natur, die mit beyden harmonirend und verwandt war, indem es durch das Sinnliche mit der Materie, und durch das Urtheilsvermögen mit den intellectuellen Dingen in Beziehung ſtand. Daher unterſcheidet er ſie auch ſehr deutlich durch ihre Benennungen: „Wenn ich, ſagt er, die Sache „im Allgemeinen betrachte, ſo ſind, meiner Mey„nung nach, das Wirkliche, und der Raum und „die Erzeugung drey von einander verſchiedene „Dinge, die vor der Entſtehung der Dinge exi„ſtirten.“ Mit dem Wort Raum bezeichnet er die Materie, die er auch den Sitz, bisweilen auch das Behältniß nennt. Unter dem Wirklichen verſteht er das durch den Verſtand Erkennbare. Die Erzeugung der noch nicht entſtandenen Welt aber kann nichts anders ſeyn, als die den Veränderungen und Bewegungen unterworfene Natur, die zwiſchen dem Bildenden und Gebildeten in der Mitte befindlich iſt, und die die Bilder von den Dingen, die dort ſind, hier wiedergiebt. Deßwegen wurde ſie auch die theilbare genannt, weil ſie durch das Gefühlsvermögen mit dem Fühlbaren, und durch das Vorſtellungsvermögen mit dem Vorſtellbaren nothwendig verbunden iſt und zuſammenhängt. Denn die Bewegung, die ſich auf das Fühlbare bezieht, und der Seele eigen iſt, geſchieht nach außen hin; der Verſtand hi[n]gegen, der an und für ſich ſe[y]n [mö]ge, und [w]

weglich war, dreht ſich, nachdem er der Seele einverleibt und zum Beherrſcher derſelben gemacht worden iſt, um ſich ſelbſt herum, und beſchreibt eine kreisförmige Bewegung, die hauptſächlich dasjenige trifft, was ſich ſelbſt immer gleich bleibt. Daher war auch ihre Vereinigung ſehr ſchwer zu bewerkſtelligen, weil das Theilbare mit dem Untheilbaren, das durchaus Leichtbewegliche mit dem ganz Unbewegbaren vermiſcht, und das Verſchiedenartige mit dem Gleichartigen in Verbindung zu gehen gezwungen werden mußte. Die Bewegung aber machte nicht das Verſchiedenartige aus — ſo wie auch die Ruhe nicht das Gleichartige — ſondern ſie war nur der Anfang der Verſchiedenheit und Ungleichheit. Denn beyde (das Gleichartige und das Verſchiedenartige) entſpringen aus verſchiedenen Prinzipien, jenes aus der Einheit, dieſes aus der Dyas; und in der Seele ſind ſie zuerſt mit einander vermiſcht, 56) und den Zahlen und Verhältniſſen und muſikaliſchen Zwiſchenverhältniſſen gemäß verbunden worden. In dieſer Verbindung bringt das Verſchiedenartige in das gleichartige Mannigfaltigkeit, und das Gleichartige in das Verſchiedenartige Ordnung, wie [illegible] teg der Seele, dem [illegible]

[illegible]

dem Vermögen Bewegung hervorzubringen, offenbar wird.

Die Bewegung am Himmel giebt uns in dem Lauf der Planeten gleich ein Beyspiel von Verschiedenheit bey Gleichförmigkeit, und hinwieder um in der Regelmäßigkeit ihres Laufs ein Beyspiel von Gleichförmigkeit bey Verschiedenheit. Denn bey ihnen hat das Gleichartige die Oberhand, bey den Körpern auf der Erde aber das Gegentheil. Die Beurtheilung hat zwey Prinzipien; den Verstand, der von dem Gleichartigen auf das Allgemeine, und das Gefühl, das von dem Verschiedenartigen auf das Einzelne geht. Die Vernunft ist aus beyden gemischt; sie schafft Einsicht in intellectuellen, und Meynungen in sinnlichen Dingen. Sie bedient sich der Sinnenwerkzeuge, bisweilen auch der Phantasie und des Gedächtnisses, von deren Producten einige in dem Gleichartigen das Verschiedene, andere in dem Verschiedenen das Gleichartige hervorbringen. Denn die Einsicht entsteht dadurch, daß die verständige Kraft das Bleibende in Bewegung setzt, die Meynung aber dadurch, daß das Gefühlsvermögen das Bewegte aufhält. Die Phantasie aber, die eine Verbindung der Meynung mit dem Gefühl ist, wird durch das Gleichartige in dem Gedächtniß erzeugt. Das Verschiedenartige bewegt es rückwärts, zum Unterschiede des Vergangenen und des Gegenwärtigen, indem es zu gleicher Zeit das Verschiedenartige und Gleichartige trifft.

Man

Man muß aber die Ordnung und Einrichtung, die mit dem Körper der Welt getroffen ist, als ein Bild der Verhältniß, nach welcher die Seele geschaffen ist, ansehen. Denn auch dort war das reine Feuer und die Erde, die eine schwer zu vereinigende Natur haben, ja eigentlich ganz unvermischbar und unvereinbar sind. Daher brachte der Schöpfer noch die Luft und das Wasser zwischen sie und vermischte erst diese mit ihnen, nämlich die Luft mit dem Feuer, und das Wasser mit der Erde, und alsdann vereinigte er durch diese auch jene mit einander, und brachte sie gehörig zusammen. Und eben so hat er hier (bey Erschaffung der Seele) das Gleichartige und das Verschiedenartige, ganz entgegengesetzte Kräfte und widerstreitende Eigenschaften, nicht durch sich selbst, sondern vermittelst einer andern Substanz zusammen verbunden. Indem er nämlich den untheilbaren Stoff dem Gleichartigen, und den theilbaren dem Ungleichartigen zugesellte und sie auf eine schickliche Weise zusammenbrachte, und darauf die so verbundenen Substanzen wieder zusammen vermischte; machte er aus dem Ganzen einen einzigen und so viel möglich gleichförmigen Seelenstoff, und brachte aus dem Mannigfaltigen eine in allen Theilen sich ähnliche, und aus den vielerley Stoffen eine einzige Materie zu Stande.

Einige ſind der Meynung, daß Plato die Natur des Verſchiedenartigen mit Unrecht ſchwer vermiſchbar nenne, da ſie doch der Veränderung nicht nur nicht unfähig, ſondern ſogar ſehr geneigt dazu ſey. Hingegen könne die Natur des Gleichartige, da ſie ſo beharrlich und ſchwerveränderlich iſt, nicht leicht eine Vermiſchung eingehen, ſondern müſſe eine Abneigung dagegen haben und davor zurückfliehen, damit ſie einfach, rein und unverändert bleibe. Diejenigen, welche dem Plato dieß zur Laſt legen, wiſſen nicht, daß das Gleichartige die Idee von den Dingen ſey, die ſich immer auf gleiche Weiſe verhalten, das Verſchiedenartige aber die Idee von denen, welche mancherley Veränderungen unterworfen ſind. Das Geſchäft des letztern iſt, die Dinge, mit denen es in Berührung kömmt, zu trennen, zu verändern und in viele Theile zu zertheilen; das Geſchäft des erſtern aber, ſie zuſammenzubringen und feſt zu halten, dadurch daß ſie einander ähnlich gemacht werden und die mannigfaltigſten Dinge eine einzige Geſtalt und Wirkſamkeit erlangen.

Das ſind nun die Kräfte der Weltſeele. Kommen ſie aber in ſterbliche, der Veränderungen und Leidenſchaften unterworfene Werkzeuge vergänglicher Körper, ſo äußert ſich in dieſen die Kraft des zweifelhaften und unbeſtimmten Theils vorzüglich, und die einfache monadiſche Natur

verbirgt sich. Und doch wird man nicht leicht an einem Menschen weder eine Leidenschaft bemerken, die nichts vernünftiges an sich hätte, noch eine Aeußerung von Vernunft, der nichts von Begierde oder Ehrliebe, oder Freude, oder Traurigkeit beygemischt wäre. Daher machen einige Philosophen die Leidenschaften zu Wirkungen der Vernunft, indem, wie sie sagen, eine jede Begierde und jeder Ausbruch von Traurigkeit und Zorn sich auf Urtheile gründet. Andere rechnen die Tugenden zu den Leidenschaften. Tapferkeit z. B. sehen sie als eine Folge der Furcht, Mäßigkeit als ein Bestreben nach angenehmen Empfindungen, Gerechtigkeit als eine Liebe zum Gewinn an. Da nun die Seele sowohl die Kraft Betrachtungen anzustellen, als zu handeln hat, und nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Einzelne betrachtet, von welchen sie, wie man sich ausdruckt, dieses empfindet, jenes einsieht: so muß die Vernunft, indem sie das Verschiedenartige bey dem Gleichartigen, und das Gleichartige bey dem Verschiedenartigen antrifft, sich bemühen, das Einfache und das Vielfache, das Untheilbare und das Theilbare durch Grenzen und Unterschiede von einander zu sondern. Dieß kann aber bey keinem vollkommen geschehen, weil die Urstoffe so genau mit einander vermischt und verbunden sind. Und deswegen hat die Gottheit das aus dem untheilbaren Stoffe bestehende Behältniß der Substanz

aus dem Gleichartigen und Ungleichartigen gemacht, damit in der Mannichfaltigkeit eine Ordnung wäre. Denn das mußte erst geschaffen werden, außerdem hätte das Gleichartige keine Mannigfaltigkeit, mithin keine Bewegung und Erzeugung gehabt; das Ungleichartige hingegen keine Ordnung, folglich keine gehörige Verbindung und Erzeugung. Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen verschieden, und hinwiederum das Ungleichartige mit dem Gleichartigen einerley gewesen, so würde die Vermischung von beyden nichts hervorgebracht haben, woraus etwas hätte erzeugt werden können. 57) Nun aber bedurfte es eines Dritten, der Materie, die beyde in sich aufnähme und von beyden modifizirt würde; und dieß ist die Materie, die der Schöpfer zuerst gebrauchte, da er das Unermeßliche des an den Körpern Bewegbaren durch das Beharrliche an den intellectuellen Dingen begrenzte. So wie aber ein Laut an sich ohne Sinn und Bedeutung, eine Rede

57) Soll der Sinn dieser Stelle seyn: Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen ganz und gar verschieden gewesen, so daß sie auf keine Weise mit einander hätten verbunden werden können, u. s. w. — oder ist vielleicht ἂν ausgelassen, und soll es heissen: wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen nicht verschieden gewesen u. s. w.? — nur im letztern Fall würde dieser Satz mit dem gleich darauf folgenden einerley sagen.

Rede hingegen der Ausdruck unserer Gesinnungen durch bedeutende Laute ist; so wie ferner die Harmonie aus Tönen und Intervallen besteht, ein Ton etwas einziges und gleichartiges, und ein Intervall eine Ungleichheit und Verschiedenheit von Tönen ist, durch die Mischung von beyden aber Gesang und Melodie entsteht: so hatte auch der den Veränderungen unterworfene Theil der Seele keine bestimmte und bleibende Gestalt, hernach aber wurde er in eine bestimmte Form gebracht, da der theilbare und überallhin leicht bewegliche Stoff seine Grenzen und seine Gestalt erhielt. Und sie, die das Gleichartige und Ungleichartige nach der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Zahlen, die aus der Verschiedenheit eine Uebereinstimmung hervorbringen, zusammenfaßte, sie ist die lebendige und vernünftige Seele des Weltalls, die Harmonie, die Vernunft, welche die Ueberredung mit dem Zwang verbindet. Deßwegen nennen die meisten sie das Schicksal. Empedokles giebt ihr den Namen Freundschaft und Zwist; Heraklit die rückwärts gehende Harmonie der Welt, so wie die Hörner bey einer Leyer oder einem Bogen; Parmenides, Licht und Finsterniß; Anaxagoras, Verstand und Unermeßlichkeit; Zoroaster, Gott und Geist; jenen nennt er Oromasdes, diesen Arimanius. Euripides setzt mit Unrecht das trennende Wesen anstatt des verbindenden, wenn er sagt:

Zeus, du magst die physische Nothwendigkeit, oder der Verstand der Sterblichen seyn —

Denn die Nothwendigkeit und der Verstand ist die alles durchdringende Kraft. Die Aegypter, die sich in ihren Fabeln auf eine räthselhafte Weise ausdrücken, sagen, daß, als Horus verurtheilt worden sey, wären dem Vater der Geist und das Blut, der Mutter das Fleisch und Fett zugetheilt worden. Kein Theil der Seele ist ganz rein und unvermischt und von allem Zusatze frey. Die verborgene Harmonie aber ist, nach dem Heraklit, besser, als die offenbare, und darum hat Gott in der Seele die Verschiedenheiten und Mannigfaltigkeiten so vermischt, daß sie versteckt und verborgen bleiben möchten. Gleichwohl geben sie sich offenbar zu erkennen, in dem unvernünftigen Theile nämlich das Unordentliche, in dem vernünftigen das Wohlgeordnete, in dem Gefühlsvermögen das dem Zwang Unterworfene, in dem Verstande das Selbstherrschende. Die begrenzende (alles in Schranken-haltende) Kraft hat wegen der Verwandtschaft eine vorzügliche Neigung zum Allgemeinen und Untheilbaren; im Gegentheil neigt sich die trennende (alles aus einander treibende) zum Einzelnen und Theilbaren; das Ganze aber findet sein Vergnügen an der Verwandlung des Gleichartigen in das Ungleichartige, da wo es nöthig ist. Auch sind die ganz verschiedenen Neigungen zum Guten und zum

Bösen.

Böſen, zu dem, was angenehm, und was beſchwerlich iſt, ingleichem die Schwärmereyen und Begierden der Verliebten, und der Kampf des Tugendfreundes gegen die böſen Lüſte — nicht die kleinſten Beweiſe, daß die Seele eine Miſchung aus dem göttlichen und über alle Leidenſchaften erhabenen, und aus dem ſterblichen, den Veränderungen und Leidenſchaften unterworfenen Theile ſey. Das eine nennt er die angebohrne Begierde nach Vergnügen, das andere die erworbene Meynung, die ſtets nach dem Beſten ſtrebt. Denn die Empfänglichkeit für die Leidenſchaften bringt die Seele aus ſich ſelbſt hervor, der Verſtand aber beſitzt ſie von ihrem beſſern Urſprung her als angebohren.

Von dieſer doppelten Gemeinſchaft iſt auch die Natur des Himmels nicht frey, ſondern indem ſie ſich auf beyde Seiten hinneigt, ſieht man ſie durch den Umlauf des Gleichartigen herrſchen und die Welt regieren. Es wird aber einmal ein Zeitpunkt kommen, und er iſt ſchon öfters dagewesen, wo der Verſtand ſtumpf wird und einſchläft, und ihn eine Vergeſſenheit deſſen, was ihn ganz eigentlich angeht, beſchleicht; alsdann fängt das mit dem Körper von Anfang an verbundene und ſympathiſirende an, den nach der Rechten gehenden Lauf der Welt aufzuhalten, zu erſchweren und rückwärts zu ziehen; ganz aber kann es ihn nicht hemmen, ſondern das Beſſere

dem Vermögen Bewegung hervorzubringen, offenbar wird.

Die Bewegung am Himmel giebt uns in dem Lauf der Planeten gleich ein Beyspiel von Verschiedenheit bey Gleichförmigkeit, und hinwieder um in der Regelmäßigkeit ihres Laufs ein Beyspiel von Gleichförmigkeit bey Verschiedenheit. Denn bey ihnen hat das Gleichartige die Oberhand, bey den Körpern auf der Erde aber das Gegentheil. Die Beurtheilung hat zwey Prinzipien; den Verstand, der von dem Gleichartigen auf das Allgemeine, und das Gefühl, das von dem Verschiedenartigen auf das Einzelne geht. Die Vernunft ist aus beyden gemischt; sie schafft Einsicht in intellectuellen, und Meynungen in sinnlichen Dingen. Sie bedient sich der Sinnenwerkzeuge, bisweilen auch der Phantasie und des Gedächtnisses, von deren Producten einige in dem Gleichartigen das Verschiedene, andere in dem Verschiedenen das Gleichartige hervorbringen. Denn die Einsicht entsteht dadurch, daß die verständige Kraft das Bleibende in Bewegung setzt, die Meynung aber dadurch, daß das Gefühlsvermögen das Bewegte aufhält. Die Phantasie aber, die eine Verbindung der Meynung mit dem Gefühl ist, wird durch das Gleichartige in dem Gedächtniß erzeugt. Das Verschiedenartige bewegt es rückwärts, zum Unterschiede des Vergangenen und des Gegenwärtigen, indem es zu gleicher Zeit das Verschiedenartige und Gleichartige trifft.

Man

Man muß aber die Ordnung und Einrichtung, die mit dem Körper der Welt getroffen ist, als ein Bild der Verhältniß, nach welcher die Seele geschaffen ist, ansehen. Denn auch dort war das reine Feuer und die Erde, die eine schwer zu vereinigende Natur haben, ja eigentlich ganz unvermischbar und unvereinbar sind. Daher brachte der Schöpfer noch die Luft und das Wasser zwischen sie und vermischte erst diese mit ihnen, nämlich die Luft mit dem Feuer, und das Wasser mit der Erde, und alsdann vereinigte er durch diese auch jene mit einander, und brachte sie gehörig zusammen. Und eben so hat er hier (bey Erschaffung der Seele) das Gleichartige und das Verschiedenartige, ganz entgegengesetzte Kräfte und widerstreitende Eigenschaften, nicht durch sich selbst, sondern vermittelst einer andern Substanz zusammen verbunden. Indem er nämlich den untheilbaren Stoff dem Gleichartigen, und den theilbaren dem Ungleichartigen zugesellte und sie auf eine schickliche Weise zusammenbrachte, und darauf die so verbundenen Substanzen wieder zusammen vermischte; machte er aus dem Ganzen einen einzigen und so viel möglich gleichförmigen Seelenstoff, und brachte aus dem Mannigfaltigen eine in allen Theilen sich ähnliche, und aus den vielerley Stoffen eine einzige Materie zu Stande.

Einige ſind der Meynung, daß Plato die Natur des Verſchiedenartigen mit Unrecht ſchwer vermiſchbar nenne, da ſie doch der Veränderung nicht nur nicht unfähig, ſondern ſogar ſehr geneigt dazu ſey. Hingegen könne die Natur das Gleichartige, da ſie ſo beharrlich und ſchwerveränderlich iſt, nicht leicht eine Vermiſchung eingehen, ſondern müſſe eine Abneigung dagegen haben und davor zurückfliehen, damit ſie einfach, rein und unverändert bleibe. Diejenigen, welche dem Plato dieß zur Laſt legen, wiſſen nicht, daß das Gleichartige die Idee von den Dingen ſey, die ſich immer auf gleiche Weiſe verhalten, das Verſchiedenartige aber die Idee von denen, welche mancherley Veränderungen unterworfen ſind. Das Geſchäft des letztern iſt, die Dinge, mit denen es in Berührung kömmt, zu trennen, zu verändern und in viele Theile zu zertheilen; das Geſchäft des erſtern aber, ſie zuſammenzubringen und feſt zu halten, dadurch daß ſie einander ähnlich gemacht werden und die mannigfaltigſten Dinge eine einzige Geſtalt und Wirkſamkeit erlangen.

Das ſind nun die Kräfte der Weltſeele. Kommen ſie aber in ſterbliche, der Veränderungen und Leidenſchaften unterworfene Werkzeuge vergänglicher Körper, ſo äußert ſich in dieſen die Kraft des zweifelhaften und unbeſtimmten Theils vorzüglich, und die einfache monadiſche Natur

ver-

verbirgt ſich. Und doch wird man nicht leicht an einem Menſchen weder eine Leidenſchaft bemerken, die nichts vernünftiges an ſich hätte, noch eine Aeußerung von Vernunft, der nichts von Begierde oder Ehrliebe, oder Freude, oder Traurigkeit beygemiſcht wäre. Daher machen einige Philoſophen die Leidenſchaften zu Wirkungen der Vernunft, indem, wie ſie ſagen, eine jede Begierde und jeder Ausbruch von Traurigkeit und Zorn ſich auf Urtheile gründet. Andere rechnen die Tugenden zu den Leidenſchaften. Tapferkeit z. B. ſehen ſie als eine Folge der Furcht, Mäßigkeit als ein Beſtreben nach angenehmen Empfindungen, Gerechtigkeit als eine Liebe zum Gewinn an. Da nun die Seele ſowohl die Kraft Betrachtungen anzuſtellen, als zu handeln hat, und nicht nur das Allgemeine, ſondern auch das Einzelne betrachtet, von welchen ſie, wie man ſich ausdruckt, dieſes empfindet, jenes einſieht: ſo muß die Vernunft, indem ſie das Verſchiedenartige bey dem Gleichartigen, und das Gleichartige bey dem Verſchiedenartigen antrifft, ſich bemühen, das Einfache und das Vielfache, das Untheilbare und das Theilbare durch Grenzen und Unterſchiede von einander zu ſondern. Dieß kann aber bey keinem vollkommen geſchehen, weil die Urſtoffe ſo genau mit einander vermiſcht und verbunden ſind. Und deswegen hat die Gottheit das aus dem untheilbaren Stoffe beſtehende Behältniß der Subſtanz

aus dem Gleichartigen und Ungleichartigen gemacht, damit in der Mannichfaltigkeit eine Ordnung wäre. Denn das mußte erst geschaffen werden, außerdem hätte das Gleichartige keine Mannigfaltigkeit, mithin keine Bewegung und Erzeugung gehabt; das Ungleichartige hingegen keine Ordnung, folglich keine gehörige Verbindung und Erzeugung. Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen verschieden, und hinwiederum das Ungleichartige mit dem Gleichartigen einerley gewesen, so würde die Vermischung von beyden nichts hervorgebracht haben, woraus etwas hätte erzeugt werden können. 57) Nun aber bedurfte es eines Dritten, der Materie, die beyde in sich aufnähme und von beyden modifizirt würde; und dieß ist die Materie, die der Schöpfer zuerst gebrauchte, da er das Unermeßliche des an den Körpern Bewegbaren durch das Beharrliche an den intellectuellen Dingen begrenzte. So wie aber ein Laut an sich ohne Sinn und Bedeutung, eine Rede

57) Soll der Sinn dieser Stelle seyn: Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen ganz und gar verschieden gewesen, so daß sie auf keine Weise mit einander hätten verbunden werden können, u. s. w. — oder ist vielleicht ἐκ ausgelassen, und soll es heissen: wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen nicht verschieden gewesen u. s. w.? — nur im letztern Fall würde dieser Satz mit dem gleich darauf folgenden einerley sagen.

Rede hingegen der Ausdruck unſerer Geſinnungen durch bedeutende Laute iſt; ſo wie ferner die Harmonie aus Tönen und Intervallen beſteht, ein Ton etwas einziges und gleichartiges, und ein Intervall eine Ungleichheit und Verſchiedenheit von Tönen iſt, durch die Miſchung von beyden aber Geſang und Melodie entſteht: ſo hatte auch der den Veränderungen unterworfene Theil der Seele keine beſtimmte und bleibende Geſtalt, hernach aber wurde er in eine beſtimmte Form gebracht, da der theilbare und überallhin leicht bewegliche Stoff ſeine Grenzen und ſeine Geſtalt erhielt. Und ſie, die das Gleichartige und Ungleichartige nach der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Zahlen, die aus der Verſchiedenheit eine Uebereinſtimmung hervorbringen, zuſammenfaßte, ſie iſt die lebendige und vernünftige Seele des Weltalls, die Harmonie, die Vernunft, welche die Ueberredung mit dem Zwang verbindet. Deßwegen nennen die meiſten ſie das Schickſal. Empedokles giebt ihr den Namen Freundſchaft und Zwiſt; Heraklit die rückwärts gehende Harmonie der Welt, ſo wie die Hörner bey einer Leyer oder einem Bogen; Parmenides, Licht und Finſterniß; Anaxagoras, Verſtand und Unermeßlichkeit; Zoroaſter, Gott und Geiſt; jenen nennt er Oromasdes, dieſen Arimanius. Euripides ſetzt mit Unrecht das trennende Weſen anſtatt des verbindenden, wenn er ſagt:

Zeus, du magst die physische Nothwendigk
oder der Verstand der Sterblichen seyn —
Denn die Nothwendigkeit und der Verstand
die alles durchdringende Kraft. Die Ae
die sich in ihren Fabeln auf eine räthsel
Weise ausdrücken, sagen, daß, als Horus
urtheilt worden sey, wären dem Vater der G
und das Blut, der Mutter das Fleisch und
zugetheilt worden. Kein Theil der Seele ist g
rein und unvermischt und von allem Zusatze fr
Die verborgene Harmonie aber ist, nach d
Heraklit, besser, als die offenbare, und dar
hat Gott in der Seele die Verschiedenheiten
Mannigfaltigkeiten so vermischt, daß sie verst
und verborgen bleiben möchten. Gleichwohl
ben sie sich offenbar zu erkennen, in dem un
nünftigen Theile nämlich das Unordentliche,
dem vernünftigen das Wohlgeordnete, in
Gefühlsvermögen das dem Zwang Unterworf
in dem Verstande das Selbstherrschende.
begrenzende (alles in Schranken-haltende) K
hat wegen der Verwandtschaft eine vorzügl
Neigung zum Allgemeinen und Untheilbaren;
Gegentheil neigt sich die trennende (alles
einander treibende) zum Einzelnen und Theilba
das Ganze aber findet sein Vergnügen an
Verwandlung des Gleichartigen in das Ungl
artige, da wo es nöthig ist. Auch sind die
verschiedenen Neigungen zum Guten und

Böſen, zu dem, was angenehm, und was beſchwerlich iſt, ingleichem die Schwärmereyen und Begierden der Verliebten, und der Kampf des Tugendfreundes gegen die böſen Lüſte — nicht die kleinſten Beweiſe, daß die Seele eine Miſchung aus dem göttlichen und über alle Leidenſchaften erhabenen, und aus dem ſterblichen, den Veränderungen und Leidenſchaften unterworfenen Theile ſey. Das eine nennt er die angebohrne Begierde nach Vergnügen, das andere die erworbene Meynung, die ſtets nach dem Beſten ſtrebt. Denn die Empfänglichkeit für die Leidenſchaften bringt die Seele aus ſich ſelbſt hervor, der Verſtand aber beſitzt ſie von ihrem beſſern Urſprung her als angebohren.

Von dieſer doppelten Gemeinſchaft iſt auch die Natur des Himmels nicht frey, ſondern indem ſie ſich auf beyde Seiten hinneigt, ſieht man ſie durch den Umlauf des Gleichartigen herrſchen und die Welt regieren. Es wird aber einmal ein Zeitpunkt kommen, und er iſt ſchon öfters dages weſen, wo der Verſtand ſtumpf wird und einſchläft, und ihn eine Vergeſſenheit deſſen, was ihn ganz eigentlich angeht, beſchleicht; alsdann fängt das mit dem Körper von Anfang an verbundene und ſympathiſirende an, den nach der Rechten gehenden Lauf der Welt aufzuhalten, zu erſchweren und rückwärts zu ziehen; ganz aber kann es ihn nicht hemmen, ſondern das Beſſere

erhebt ſich wieder und ſchaut nach dem Muſter der Gottheit, die ſich mit herumdreht und den Lauf mit lenkt.

So erhalten wir alſo von allen Seiten her Beweiſe, daß die Seele nicht ganz das Werk der Gottheit, ſondern daß der in ihr befindliche urſprüngliche Antheil von Böſem nur von ihr geordnet ſey. Sie ſetzte nämlich der Unermeßlichkeit durch das Einfache beſtimmte Grenzen, damit ein beſchränktes Weſen entſtünde; durch die Kräfte des Gleichartigen und Ungleichartigen aber brachte ſie Ordnung und Mannigfaltigkeit, Verſchiedenheit und Aehnlichkeit hervor; und durch alles dieſes bewirkte ſie ſo viel möglich eine Gemeinſchaft und gegenſeitige Freundſchaft nach dem Verhältniß der Zahlen und der Harmonie.

Wenn ihr gleich von dieſen ſchon oft gehört und in vielen Reden und Schriften geleſen habt, ſo wird es doch nicht ſchaden, daß auch ich mich kurz darüber auslaſſe; vorher aber will ich die Meynung des Plato über dieſen Gegenſtand erklären. Die Gottheit, ſagt er, 58) nahm zuerſt einen Theil von dem Ganzen, hernach nahm ſie doppelt ſo viel; dann anderthalbmal ſoviel als zum zweyten; oder dreymal ſoviel als zum erſtenmale, zum vierten das Doppelte von dem, was ſie zum zweytenmal genommen hatte; zum fünften das Dreyfache vom dritten; zum ſechsten das Achtfache vom

58) Im Timäus (IX. Band) S. 213.

vom ersten. Nach diesem füllte sie die doppelten und dreyfachen Intervallen dadurch aus, daß sie noch Stücken vom Ganzen abschnitt und sie dazwischen legte. Auf jedes Intervall kamen zwey Zwischenverhältnisse. Bey dem einen Intervall war das eingeschaltete Mittelstück so vielmal größer, als das eine der äußeren Stücke, so viel es von den andern an Größe übertroffen wurde; bey dem andern aber übertraf es das eine äußere um eben soviel der Zahl nach, als es von dem andern übertroffen wurde. Da nun auf diese Art die Intervallen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$, und aus den eingeschalteten Mittelgliedern der erstern Intervallen das von $1\frac{1}{8}$ entstanden war: so füllte sie alle Intervallen von $1\frac{1}{2}$ durch das Intervall von $1\frac{1}{8}$ aus, wobey noch ein kleines Intervall übrigblieb, das die Verhältniß der Zahlen 256 und 243 hat. Hier entsteht zuerst die Frage wegen der Größe der Zahlen; hernach wegen ihrer Ordnung; drittens wegen ihrer Eigenschaften. Nämlich was die Größe anbetrift, so fragt es sich, welches diejenigen Zahlen sind, die er zu den doppelten Intervallen nimmt? Was die Ordnung betrift, ob man alle in Eine Reihe setzen muß, wie Theodorus, oder lieber wie Crantor in die Form des Buchstabens Lamda (Λ), indem man die erste (die Einheit) in die Spitze stellt, und dann die doppelten und die dreyfachen von einander abgesondert in zwey Reihen ordnet.

net. — In Ansehung ihres Gebrauchs und ihrer Eigenschaften fragt es sich, was sie bey der Zusammensetzung (Erzeugung) der Seele thun?

Was nun also den ersten Punkt anlangt, so stimmen wir nicht mit denjenigen überein, die da sagen, daß es in Rücksicht auf die Verhältnisse selbst genug sey zu betrachten, was für eine Natur die Intervallen, und die sie ausfüllenden Zwischenintervallen haben; man könne beliebige Zahlen annehmen, wenn sie nur hinlängliche Zwischenräume für die besagten Mittelverhältnisse hätten, so ließe sich immer die Sache auf gleiche Weise darthun. Denn wenn dieses auch wahr wäre, so macht es doch die Lehre, die nicht durch Beyspiele erläutert wird, dunkel, und hält uns überdieß von der theoretischen Betrachtung, die einen gewissen philosophischen Reiz hat, zurück.59) Wenn wir also von der Einheit anfangen, und die doppelten und dreyfachen Zahlen von einander abgesondert setzen, wie er selbst vorgeschrieben hat:

59) Wahrscheinlich will Plutarch sagen: Es ist nicht ganz einerley, was man für Zahlen zur Bezeichnung der Intervallen nimmt; sondern man muß solche wählen, aus denen sich die verschiedenen Mittelverhältnisse bequem herleiten lassen, damit man im Stande sey, die Lehre über diesen Gegenstand durch bestimmte Zahlen zu erläutern, und nicht etwa zu Brüchen seine Zuflucht nehmen dürfe. — Statt ἄλλης, muß es wohl ἄλλως heißen.

hat: ſo werden der Reihe nach auf der einen Seite 2, 4, 8, und auf der andern 3, 9 und 27 kommen — zuſammen 7 Glieder — wenn man von der gemeinſchaftlichen Einheit anfängt, und bis auf vier Stellen in der Vervielfältigung fortgeht. Und es zeigt ſich nicht nur hier, ſondern auch ſonſt ſehr häufig eine gewiſſe Verbindung zwiſchen der 4 und der 7.

Anlangend die von den Pythagoreern ſo ſehr geprieſene Tetraktys, nämlich 36, ſo hat ſie das Wunderbare, daß ſie aus den erſten vier geraden und den erſten vier ungeraden Zahlen zuſammengeſetzt iſt. . . . .

Es entſteht aber die vierte Verbindung der nach einander geordneten Glieder. Denn die erſte Verbindung iſt die von 1 und 2; die zweyte von den ungleichen. . . . . .

Denn er ſetzt die Einheit zu beyden Reihen gemeinſchaftlich hin, und nimmt alsdann 8 und 27; wodurch er uns ziemlich klar andeutet, was für einen Zwiſchenraum er beyden Arten zutheilt. Indeſſen wird ſich dieß beſſer an einem andern Orte mit mehr Genauigkeit unterſuchen laſſen; das übrige aber gehört ganz eigentlich für meine gegenwärtige Unterſuchung. Denn es geſchah nicht, um mit ſeinen mathematiſchen Kenntniſſen zu prahlen, wenn Plato die arithmetiſchen und harmoniſchen Zwiſchenverhältniſſe bey einem phyſiſchen Gegenſtande, der ihrer eigentlich nicht

bedurft

bedurft hätte, einführt, ſondern weil dieſe Verhältniſſe die paſſendſte Erläuterung von der Zuſammenſetzung der Seele geben. Manche ſuchen die beſagten Verhältniſſe in den Geſchwindigkeiten der Planeten, andere lieber in ihren Entfernungen, noch andere in ihrer Größe, und die, welche die Sache recht zu ergründen meynen, in den Durchmeſſern ihrer Bahnen, als ob der Schöpfer blos um dieſer willen den himmliſchen Körpern eine in 7 Theile getheilte Seele verliehen hätte. Viele ziehen auch die pythagoreiſchen Lehren hieher, und multipliciren die Entfernungen der Körper von der Mitte durch 3. 60) Sie bezeichnen alſo das Feuer durch 1; den Antichthon durch 3, die Erde durch 9; den Mond durch 27, den Merkur durch 81, die Venus durch 243, die Sonne ſelbſt durch 729, welches ſowohl ein Quadrat als ein Würfel iſt, 61) (daher ſie auch der Sonne bisweilen den Beynamen Quadrat und Würfel geben) und ſo fort auch die übrigen durch Potenzen von 3. Dieſe aber gehen ſehr weit vom rechten Wege ab, wenn anders die geometriſchen Beweiſe hier einen Nutzen haben ſollen; und

60) Das heißt: ſie beſtimmen die Entfernungen der Körper nach Potenzen der Zahl 3. — Ueber das Feuer, das die Pythagoreer in der Mitte der Welt annahmen, ſo wie über den Antichthon und dieſe ganze Weltordnung ſ. Tiedemanns erſte Phil. S. 447. ff.

61) Es iſt das Quadrat von 27, und der Würfel von 9.

und ſie zeigen nur, daß diejenigen, welche jenen Weg eingeſchlagen ſind, etwas wahrſcheinlicheres vorgebracht haben. Denn haben ſie gleich die Wahrheit nicht allemal ganz erreicht, ſo ſind ſie ihr doch ſehr nahe gekommen, wenn ſie ſagen, daß ſich der Durchmeſſer der Sonne zu dem Durchmeſſer der Erde, wie 12 zu 1, und der Durchmeſſer der Erde zu dem Durchmeſſer des Monds wie 3 zu 1 verhalte. Unter den Fixſternen hätte der, welcher uns am kleinſten erſcheint, einen höchſtens um ein Drittheil kleinern Durchmeſſer als der Durchmeſſer der Erde iſt. Das Verhältniß der ganzen Erdkugel zu dem Mondkörper aber ſey wie 27 zu 1. Die Durchmeſſer der Venus und der Erde verhalten ſich zu einander wie 2 zu 1, folglich die Körper ſelbſt wie 8 zu 1. 62) Das Intervall der Ekliptik und des Schattens des Mond-Durchmeſſers iſt dreyfach; die

62) Daß dieſe Verhältniſſe von der Größe der verſchiedenen Himmelskörper nicht richtig angegeben ſind, brauche ich wohl nicht zu erinnern. Was aber die zunächſt folgenden Worte von dem Intervall der Ecliptik und des Schattens des Monds-Durchmeſſers heißen ſoll, verſtehe ich nicht. Eben ſo wenig ſehe ich ein, wovon die Breite, um welche der Mond zu beyden Seiten der Ecliptik abweicht, $\frac{1}{12}$ ſey. Unmöglich kann $\frac{1}{12}$ von der Breite des Thierkreiſes gemeynt ſeyn, denn der Mond weicht ja bekanntlich über 5 Grade von der Ecliptik ab.

die Breite aber, um welche der Mond von beyden Seiten der mitten durch die Zeichen durchgehenden Linie abweicht, beträgt nur $\frac{1}{12}$. Die Lage des Mondes gegen die Sonne, in den Viertheilen und Drittheilen seiner Bahn, macht seine Gestalt in jenem Fall halb erleuchtet, in diesem so, daß sie von beyden Seiten gekrümmt erscheint. 63) Wenn er 6 Zeichen durchlaufen hat, so erscheint er im vollen Licht, und stellt gleichsam eine Consonanz, nämlich die Octave vor. Die Sonne aber hat um die Zeit der Sonnenwende die kleinste, und um die Zeit der Tag- und Nachtgleichen die größte Bewegung, wodurch sie dem Tage etwas abnimmt, und es der Nacht zulegt, oder umgekehrt. 64) Das Verhältniß dabey ist folgendes: in den ersten dreyßig Tagen nach dem Wintersolstitio legt sie dem Tage den sechsten Theil des Ueberschusses zu, den die längste Nacht über den kürzesten Tag hat; 65) in den nächsten dreyßig,

den

63) Ich bin hier ein klein wenig von den Worten des Textes abgegangen, um der Wahrheit der Sache näher zu kommen.

64) Der Sinn soll wohl dieser seyn: um die Zeit der Solstitien ändert sich die Länge der Tage und Nächte am langsamsten, um die Zeit der Aequinoctien hingegen am geschwindesten. — Und das hat seine Richtigkeit.

65) Hier hat Plutarch sich offenbar geirrt. Unstreitig wollte er sagen: den sechsten Theil des Ueberschusses der längsten Nacht über den Tag zur Zeit der Nachtgleichen,

den dritten Theil; in den übrigen die Hälfte bis zur Tag- und Nachtgleiche; und ſo gleicht ſie in den ſechsfachen und dreyfachen Zeiträumen die Ungleichheit wieder aus. 66) Die Chaldäer ſagen, daß der Frühling zum Herbſt ſich wie die Quarte verhalte, zum Winter wie die Quinte, und zum Sommer wie die Octave. Wenn aber Euripides es recht beſtimmt hat, ſo hat der Sommer vier Monate, und der Winter eben ſo viel; der Herbſt zwey, und der Frühling deßgleichen, ſo daß die Jahreszeiten im Verhältniſſe der Octave

gleichen, oder den ſechſten Theil des halben Ueberſchuſſes der längſten Nacht über den kürzeſten Tag. Denn ſonſt würde nach ſeiner Rechnung der Tag zur Zeit der Nachtgleichen ſchon dem längſten Tage gleich ſeyn müſſen.

66) Man denke ſich die halbe Ecliptik von einem Nachtgleichungspunkt bis zum andern in 6 gleiche Theile getheilt, ſo kommen auf einen Theil 30 Grade, ungefähr der Bogen, den die Sonne in 30 Tagen durchläuft. Rechnet man nun von dem Herbſtnachtgleichungspunkt an, ſo hat die Sonne nach 30 Tagen den ſechſten Theil der halben Ecliptik zurückgelegt, und in dieſer Zeit haben die Tage um die Hälfte des Ueberſchuſſes abgenommen; zu der andern Hälfte (des Ueberſchuſſes) braucht die Sonne 2 mal 30 Tage, alſo den dritten Theil der halben Ecliptik. Das, denke ich, hat Plutarch mit ſeinen ſechsfachen und dreyfachen Zeiträumen ſagen wollen; ſonſt wüßte ich nicht, was ſie bedeuten ſollten. Indeſſen iſt die ganze Sache nicht aſtronomiſch richtig.

tave wechſeln. Einige weiſen der Erde ihren Platz auf der Proslambanomenos-Seite an, dem Monde auf der Hypate, den Merkur und Venus ſetzen ſie auf die Saiten Diatonos und Lichanos, und die Sonne ſelbſt, wollen ſie, ſoll als der Meſe zugehörig, die Octave beſtimmen, und von der Erde um die Quinte, von den Fixſternen aber um die Quarte entfernt ſeyn. 67) Inzwiſchen ſo ſinnreich dieſes auch ſeyn mag, ſo trifft es doch die Wahrheit nicht, und eben ſo wenig haben ſie jene ganz auf ihrer Seite.

Wem es aber auch nicht ſchon aus der Meynung des Plato zu folgen ſcheint, der wird doch ſehen, daß es ganz genau mit den muſikaliſchen Verhältniſſen übereinkommt, daß nämlich die Planeten nach den 5 Intervallen geordnet ſind, wenn man ſie mit den 5 Saiten des Tetrachords, der Hypate, Meſe, Synemmenon, Diezeugmenon und Hyperboläon vergleicht. Die Intervallen ſind erſtens das vom Monde bis zur Sonne und den mit der Sonne zugleich laufenden Körpern, 8) dem Merkur und der Venus; zweytens das

67) Ich habe abſichtlich die griechiſchen Namen der Saiten hier beybehalten, da eine Ueberſetzung derſelben nur eine Dunkelheit verurſachen könne. Was für Töne ihnen zukommen, findet man in Marpurgs und Ferkels eben angeführten Werken.

68) Es iſt auffallend, daß Merkur und Venus hier mit der Sonne zugleichlaufend genannt werden; wie ſoll man

das von diesen bis zum Feuer des Mars; drittens das zwischen diesem und dem Phaethon (Jupiter); ferner das bis zum Phänon (Saturn); und endlich fünftens das von diesem bis zur Sphäre der Fixsterne. Auf diese Art haben also die Töne, welche das Tetrachord ausmachen, die Verhältnisse der Planeten. Wir wissen auch, daß die Alten zwey Hypatas, drey Netas, eine Mese und eine Parameſe hatten, so daß die Saiten den Planeten an der Zahl gleich waren. Die Neuern hingegen haben auch eine Saite, Proslambanomenos genannt, hinzugethan, die nun einen Ton tiefer ist, als die Hypate; so haben sie das Ganze auf zwey Octaven eingerichtet, wobey sie aber nicht die natürliche Ordnung der Consonanzen beobachtet haben. Denn nun kommt die Quinte eher als die Quarte, da sie zu der Hypate noch eine, um einen ganzen Ton tiefere Saite hinzugethan haben. Plato hingegen nahm

man das verstehen? Am natürlichsten wäre es, es im Sinne des Tychonischen Systems zu erklären, nach welchem Merkur und Venus sich mit der Sonne zugleich um die Erde bewegen. Allein wem von den Alten sollte man diese Meynung beylegen? Nach dem Pythagoras bewegten sich Merkur und Venus in ihren besondern Bahnen um die Erde, und jenseits derselben die Sonne. Plato nahm dasselbe an, mit dem Unterschiede, daß er Merkur und Venus über die Sonne setzte. S. Bailly Geschichte der Sternkunde, 1ter Band, S. 282.

ſie offenbar um einen Ton höher. Denn er ſagt in ſeiner Republik, daß jede von den acht Sphären eine auf ihr herumwandernde Sirene mit ſich führe; dieſe ſängen alle, eine jede beſtändig einerley Ton, aus allen zuſammengenommen aber entſtünde eine Harmonie. Sie beſingen die Gottheit und die göttlichen Dinge.

Denn 8 war das erſte Glied bey den doppelten und dreyfachen Verhältniſſen, indem auf beyden Seiten die Einheit hinzugezählt wurde. Die Alten haben neun Muſen angenommen: achte, wie Plato, zu den Geſchäften im Himmel, die neunte, um die irdiſchen Dinge zu mildern und ſie von dem ungleichen und unordentlichen Herumirren und Abwechſeln zurück zu bringen. Erwäget aber, ob die Seele, die ſo einſichtsvoll und gerecht iſt, nicht den Himmel und die himmliſchen Dinge vermittelſt ihrer Harmonien und Bewegungen behandelt. Sie iſt aber durch die harmoniſchen Verhältniſſe, wovon die Bilder ſich in den ſichtbaren und vor Augen liegenden Theilen und Körpern der Welt befinden, ſo gemacht worden. — Die erſte und vornehmſte Kraft wurde der Seele ſichtbar beygemiſcht, und dieſe macht ſie mit ſich ſelbſt übereinſtimmend und conſequent, indem auch alle übrigen Theile dem beſten und göttlichſten gehorchen. Denn der Schöpfer nahm den Stoff der Unordnung und Zügelloſigkeit in den Bewegungen der disharmonirenden, unvernünftigen

nünftigen und mit ſich ſelbſt uneinigen Seele, und brachte ihn theils in beſtimmte Schranken und fixirte ihn, theils paßte er die verſchiedenen Theile zuſammen und ordnete ſie nach den muſikaliſchen Verhältniſſen und Zahlen, nach welchen auch die geringſten Körper, Steine und Holz und die Rinden der Pflanzen und die Gliedmaßen der Thiere gemiſcht und zuſammengeſetzt ſind, welche uns die bewunderswürdigſten Geſtalten und die wunderbaren Kräfte von Arzneyen und Organen ſehen laſſen. Daher auch Zeno der Cittier die jungen Leute zu ermuntern pflegt, in das Schauſpiel der Flötenſpieler zu gehen, damit ſie ſähen, was das Horn, das Rohr und andere Dinge, die nach einem gewiſſen Verhältniß gebildet ſind und einen muſikaliſchen Ton von ſich geben, vermögen. Denn daß alles den Zahlen ähnlich ſey, wie Pythagoras behauptet, das bedarf noch eines Beweiſes. Daß aber alle Dinge, die aus Verſchiedenheit und Ungleichheit entſtanden ſind, eine gewiſſe Gemeinſchaft und Harmonie unter einander haben, und daß die Urſache hiervon in der Abgemeſſenheit und Ordnung liegt, die nach den Zahlen und den muſikaliſchen Verhältniſſen beſtimmt ſind, das iſt ſelbſt den Dichtern nicht unbekannt. Denn dieſe nennen das, was gut und angenehm iſt, ἁρμόνια, d. h. zuſammenſtimmend oder harmoniſch, Feinde und Gegner, disharmoniſch, als ob die Feindſchaft

eine Disharmonie wäre. So hat z. B. der, welcher auf den Pindar die Grabschrift verfertigt hat:

„Er wußte sich in Fremde zu fügen und
war von seinen Mitbürgern geliebt —"

die Tugend für eine Harmonie gehalten. So wie auch Pindar selbst irgendwo sagt: „Gott „hörte nicht u. s. w." 69) indem er den Kadmus meynte.

Die alten Theologen, welches die ältesten Philosophen sind, geben den Statuen der Götter musikalische Instrumente in die Hände; nicht als wenn sie glaubten, daß die Leyer oder Flöte eine Erfindung derselben sey, sondern weil sie dafür hielten, daß kein Werk der Götter größer sey, als die Harmonie und Symphonie. So wie es nun lächerlich wäre, wenn jemand die Verhältnisse von $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{2}$ und von 2 in dem Joch, dem Resonanzboden und in den Wirbeln der Leyer suchen wollte — freylich müssen auch diese in Ansehung der Länge und Dicke zusammen passen, die Harmonie aber muß man in den Tönen suchen — so ist es gleichwohl wahrscheinlich, daß auch die Körper der Gestirne und die Entfernungen ihrer Bahnen und die Schnelligkeit ihrer Umläufe, gleichsam als wohlgeordnete Instrumente, ein gehöriges Verhältniß gegen einander und gegen das Ganze haben; wenn gleich die Größe des

69) Diese Stelle ist corrupt.

des Verhältniſſes unſern Augen entgeht. Eben ſo muß man auch die Selbſtſtändigkeit und Harmonie der Seele, als ein Werk der Verhältniſſe und Zahlen, die der Schöpfer angewandt hat, betrachten. Durch Hülfe dieſer hat er den Himmel mit unzähligen Vorzügen erfüllt, und auch die irdiſchen Dinge durch die Jahreszeiten und mäßigen Abwechſelungen aufs beſte und zur Fortpflanzung und Erhaltung der Geſchöpfe aufs zweckmäßigſte eingerichtet.

Daß man nach Epikurs Lehrſätzen nicht einmal vergnügt leben könne. *)

Kolotes, Epikurs Schüler, 1) hat eine Schrift herausgegeben, welche den Titel führt, daß man nach den Lehrſätzen der andern Philoſophen gar nicht einmal leben könne. Was mir nun zum Behufe dieſer Philoſophen gegen ihn zu ſagen beygefallen iſt, habe ich zwar ſchon vorhin aufgeſetzt;

*) In dieſer Abhandlung wird der bekannte Lehrſatz der Epikureer, das höchſte Gut beſtehe in dem Vergnügen oder der Wolluſt des Körpers, mit Nachdruck beſtritten. Plutarch hat ihr die Form eines Dialogs gegeben, deſſen Perſonen ſind Zeuxippus, Theon, ein gewiſſer Ariſtoteles, der Akademiker Ariſtodemus von Aegium, und Plutarch. Man hat ſchon eine deutſche Ueberſetzung derſelben von H. Nüſcheler, im zweyten Bande der auserleſenen moraliſchen Schriften von Plutarch S. 1—106.

1) Er war aus Lampſakus gebürtig, und hat das erwähnte Werk dem Könige Ptolemäus — man weiß nicht welchem — zugeſchrieben. In der folgenden Abhandlung wird mehr von ihm vorkommen.

gesetzt; weil aber nach geendigter Vorlesung 2) auf unserm Spaziergange noch mehrere Gründe gegen Epikurs Schule vorgebracht wurden, so hielt ich für dienlich, auch diese zusammenzutragen, wäre es auch um keiner andern Ursache willen, als denen, die Andere zurechtweisen wollen, zu zeigen, daß man die Gründe und Schriften solcher Männer, die man widerlegt, nicht obenhin durchgehen, auch nicht hie und da Stellen herausreissen, oder einzelne Reden, die nicht in ihren Schriften stehen, angreifen, und auf solche Weise den Unerfahrnen Staub in die Augen werfen müsse.

Da wir nach unserer Gewohnheit aus dem Hörsaal ins Gymnasium giengen, sagte Zeuxippus: Nach meinem Bedünken ist über diese Sache viel zu sanft und gar nicht mit der erforderlichen Freymüthigkeit gesprochen worden. Auch liess Herakleides beym Weggehen seine Unzufriedenheit darüber merken, indem er ohne unsere Veranlassung gegen Epikurus und Metrodorus aufs heftigste loszog.

Wie? — versetzte Theon — davon sagst du nichts, daß Kolotes, mit jenen verglichen, noch für den bescheidensten und glimpflichsten Mann

2) Της σχολης διαλυθεισης, nachdem die Versammlung, der ich meine Abhandlung vorgelesen hatte, aus einander gegangen war. Aus dieser Stelle erhellet, daß die folgende Abhandlung, gegen Kolotes eher geschrieben worden, als diese.

die Breite aber, um welche der Mond von beyden Seiten der mitten durch die Zeichen durchgehenden Linie abweicht, beträgt nur $\frac{1}{12}$. Die Lage des Mondes gegen die Sonne, in den Viertheilen und Drittheilen seiner Bahn, macht seine Gestalt in jenem Fall halb erleuchtet, in diesem so, daß sie von beyden Seiten gekrümmt erscheint. 63) Wenn er 6 Zeichen durchlaufen hat, so erscheint er im vollen Licht, und stellt gleichsam eine Consonanz, nämlich die Octave vor. Die Sonne aber hat um die Zeit der Sonnenwende die kleinste, und um die Zeit der Tag- und Nachtgleichen die größte Bewegung, wodurch sie dem Tage etwas abnimmt, und es der Nacht zulegt, oder umgekehrt. 64) Das Verhältniß dabey ist folgendes: in den ersten dreyßig Tagen nach dem Wintersolstitio legt sie dem Tage den sechsten Theil des Ueberschusses zu, den die längste Nacht über den kürzesten Tag hat; 65) in den nächsten dreyßig, den

63) Ich bin hier ein klein wenig von den Worten des Textes abgegangen, um der Wahrheit der Sache näher zu kommen.

64) Der Sinn soll wohl dieser seyn: um die Zeit der Solstitien ändert sich die Länge der Tage und Nächte am langsamsten, um die Zeit der Aequinoctien hingegen am geschwindesten. — Und das hat seine Richtigkeit.

65) Hier hat Plutarch sich offenbar geirrt. Unstreitig wollte er sagen: den sechsten Theil des Ueberschusses der längsten Nacht über den Tag zur Zeit der Nachtgleichen,

den dritten Theil; in den übrigen die Hälfte bis zur Tag- und Nachtgleiche; und so gleicht sie in den sechsfachen und dreyfachen Zeiträumen die Ungleichheit wieder aus. 66) Die Chaldäer sagen, daß der Frühling zum Herbst sich wie die Quarte verhalte, zum Winter wie die Quinte, und zum Sommer wie die Octave. Wenn aber Euripides es recht bestimmt hat, so hat der Sommer vier Monate, und der Winter eben so viel; der Herbst zwey, und der Frühling deßgleichen, so daß die Jahreszeiten im Verhältnisse der Octave

gleichen, oder den sechsten Theil des halben Ueberschusses der längsten Nacht über den kürzesten Tag. Denn sonst würde nach seiner Rechnung der Tag zur Zeit der Nachtgleichen schon dem längsten Tage gleich seyn müssen.

66) Man denke sich die halbe Ecliptik von einem Nachtgleichungspunkt bis zum andern in 6 gleiche Theile getheilt, so kommen auf einen Theil 30 Grade, ungefähr der Bogen, den die Sonne in 30 Tagen durchläuft. Rechnet man nun von dem Herbstnachtgleichungspunkt an, so hat die Sonne nach 30 Tagen den sechsten Theil der halben Ecliptik zurückgelegt, und in dieser Zeit haben die Tage um die Hälfte des Ueberschusses abgenommen; zu der andern Hälfte (des Ueberschusses) braucht die Sonne 2 mal 30 Tage, also den dritten Theil der halben Ecliptik. Das, denke ich, hat Plutarch mit seinen sechsfachen und dreyfachen Zeiträumen sagen wollen; sonst wüßte ich nicht, was sie bedeuten sollten. Indessen ist die ganze Sache nicht astronomisch richtig.

tave wechseln. Einige weisen der Erde ihren Platz auf der Proslambanomenos-Seite an, dem Monde auf der Hypate, den Merkur und Venus setzen sie auf die Saiten Diatonos und Lichanos, und die Sonne selbst, wollen sie, soll, als der Mese zugehörig, die Octave bestimmen, und von der Erde um die Quinte, von den Fixsternen aber um die Quarte entfernt seyn. 67) Inzwischen so sinnreich dieses auch seyn mag, so trifft es doch die Wahrheit nicht, und eben so wenig haben sie jene ganz auf ihrer Seite.

Wem es aber auch nicht schon aus der Meynung des Plato zu folgen scheint, der wird doch sehen, daß es ganz genau mit den musikalischen Verhältnissen übereinkommt, daß nämlich die Planeten nach den 5 Intervallen geordnet sind, wenn man sie mit den 5 Saiten des Tetrachords, der Hypate, Mese, Synemmenon, Diezeugmenon und Hyperboläon vergleicht. Die Intervallen sind erstens das vom Monde bis zur Sonne und den mit der Sonne zugleich laufenden Körpern, 8) dem Merkur und der Venus; zweytens das

67) Ich habe absichtlich die griechischen Namen der Saiten hier beybehalten, da eine Uebersetzung derselben nur eine Dunkelheit verursachen könne. Was für Töne ihnen zukommen, findet man in Marpurgs und Ferkels eben angeführten Werken.

68) Es ist auffallend, daß Merkur und Venus hier mit der Sonne zugleichlaufend genannt werden; wie soll man

das von diesen bis zum Feuer des Mars; drittens das zwischen diesem und dem Phaethon (Jupiter); ferner das bis zum Phänon (Saturn); und endlich fünftens das von diesem bis zur Sphäre der Fixsterne. Auf diese Art haben also die Töne, welche das Tetrachord ausmachen, die Verhältnisse der Planeten. Wir wissen auch, daß die Alten zwey Hypatas, drey Netas, eine Mese und eine Parameſe hatten, so daß die Saiten den Planeten an der Zahl gleich waren. Die Neuern hingegen haben auch eine Saite, Proslambanomenos genannt, hinzugethan, die nun einen Ton tiefer ist, als die Hypate; so haben sie das Ganze auf zwey Octaven eingerichtet, wobey sie aber nicht die natürliche Ordnung der Consonanzen beobachtet haben. Denn nun kommt die Quinte eher als die Quarte, da sie zu der Hypate noch eine, um einen ganzen Ton tiefere Saite hinzugethan haben. Plato hingegen nahm

man das verstehen? Am natürlichsten wäre es, es im Sinne des Tychonischen Systems zu erklären, nach welchem Merkur und Venus sich mit der Sonne zugleich um die Erde bewegen. Allein wem von den Alten sollte man diese Meynung beylegen? Nach dem Pythagoras bewegten sich Merkur und Venus in ihren besondern Bahnen um die Erde, und jenseits derselben die Sonne. Plato nahm dasselbe an, mit dem Unterschiede, daß er Merkur und Venus über die Sonne setzte. S. Bailly Geschichte der Sternkunde, 1ter Band, S. 282.

ſie offenbar um einen Ton höher. Denn er ſagt in ſeiner Republik, daß jede von den acht Sphären eine auf ihr herumwandernde Sirene mit ſich führe; dieſe ſängen alle, eine jede beſtändig einerley Ton, aus allen zuſammengenommen aber entſtünde eine Harmonie. Sie beſingen die Gottheit und die göttlichen Dinge.

Denn 8 war das erſte Glied bey den doppelten und dreyfachen Verhältniſſen, indem auf beyden Seiten die Einheit hinzugezählt wurde. Die Alten haben neun Muſen angenommen: achte, wie Plato, zu den Geſchäften im Himmel, die neunte, um die irdiſchen Dinge zu mildern und ſie von dem ungleichen und unordentlichen Herumirren und Abwechſeln zurück zu bringen. Erwäget aber, ob die Seele, die ſo einſichtsvoll und gerecht iſt, nicht den Himmel und die himmliſchen Dinge vermittelſt ihrer Harmonien und Bewegungen behandelt. Sie iſt aber durch die harmoniſchen Verhältniſſe, wovon die Bilder ſich in den ſichtbaren und vor Augen liegenden Theilen und Körpern der Welt befinden, ſo gemacht worden. — Die erſte und vornehmſte Kraft wurde der Seele ſichtbar beygemiſcht, und dieſe macht ſie mit ſich ſelbſt übereinſtimmend und conſequent, indem auch alle übrigen Theile dem beſten und göttlichſten gehorchen. Denn der Schöpfer nahm den Stoff der Unordnung und Zügelloſigkeit in den Bewegungen der disharmonirenden, unvernünftigen

nünftigen und mit sich selbst uneinigen Seele, und brachte ihn theils in bestimmte Schranken und fixirte ihn, theils paßte er die verschiedenen Theile zusammen und ordnete sie nach den musikalischen Verhältnissen und Zahlen, nach welchen auch die geringsten Körper, Steine und Holz und die Rinden der Pflanzen und die Gliedmaßen der Thiere gemischt und zusammengesetzt sind, welche uns die bewundernswürdigsten Gestalten und die wunderbaren Kräfte von Arzneyen und Organen sehen lassen. Daher auch Zeno der Cittier die jungen Leute zu ermuntern pflegt, in das Schauspiel der Flötenspieler zu gehen, damit sie sähen, was das Horn, das Rohr und andere Dinge, die nach einem gewissen Verhältniß gebildet sind und einen musikalischen Ton von sich geben, vermögen. Denn daß alles den Zahlen ähnlich sey, wie Pythagoras behauptet, das bedarf noch eines Beweises. Daß aber alle Dinge, die aus Verschiedenheit und Ungleichheit entstanden sind, eine gewisse Gemeinschaft und Harmonie unter einander haben, und daß die Ursache hiervon in der Abgemessenheit und Ordnung liegt, die nach den Zahlen und den musikalischen Verhältnissen bestimmt sind, das ist selbst den Dichtern nicht unbekannt. Denn diese nennen das, was gut und angenehm ist, ἁρμόνια, d. h. zusammenstimmend oder harmonisch, Feinde und Gegner, disharmonisch, als ob die Feindschaft

eine Disharmonie wäre. So hat z. B. der, welcher auf den Pindar die Grabschrift verfertigt hat:

„Er wußte sich in Fremde zu fügen und
war von seinen Mitbürgern geliebt —"

die Tugend für eine Harmonie gehalten. So wie auch Pindar selbst irgendwo sagt: „Gott „hörte nicht u. s. w." 69) indem er den Kadmus meynte.

Die alten Theologen, welches die ältesten Philosophen sind, geben den Statuen der Götter musikalische Instrumente in die Hände; nicht als wenn sie glaubten, daß die Leyer oder Flöte eine Erfindung derselben sey, sondern weil sie dafür hielten, daß kein Werk der Götter größer sey, als die Harmonie und Symphonie. So wie es nun lächerlich wäre, wenn jemand die Verhältnisse von $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{2}$ und von 2 in dem Joch, dem Resonanzboden und in den Wirbeln der Leyer suchen wollte — freylich müssen auch diese in Ansehung der Länge und Dicke zusammen passen, die Harmonie aber muß man in den Tönen suchen — so ist es gleichwohl wahrscheinlich, daß auch die Körper der Gestirne und die Entfernungen ihrer Bahnen und die Schnelligkeit ihrer Umläufe, gleichsam als wohlgeordnete Instrumente, ein gehöriges Verhältniß gegen einander und gegen das Ganze haben; wenn gleich die Größe des

69) Diese Stelle ist corrupt.

des Verhältnisses unsern Augen entgeht. Eben so muß man auch die Selbstständigkeit und Harmonie der Seele, als ein Werk der Verhältnisse und Zahlen, die der Schöpfer angewandt hat, betrachten. Durch Hülfe dieser hat er den Himmel mit unzähligen Vorzügen erfüllt, und auch die irdischen Dinge durch die Jahreszeiten und mäßigen Abwechselungen aufs beste und zur Fortpflanzung und Erhaltung der Geschöpfe aufs zweckmäßigste eingerichtet.

Daß man nach Epikurs Lehrſätzen nicht einmal vergnügt leben könne. *)

Kolotes, Epikurs Schüler, 1) hat eine Schrift herausgegeben, welche den Titel führt, daß man nach den Lehrſätzen der andern Philoſophen gar nicht einmal leben könne. Was mir nun zum Behufe dieſer Philoſophen gegen ihn zu ſagen beygefallen iſt, habe ich zwar ſchon vorhin aufgeſetzt;

*) In dieſer Abhandlung wird der bekannte Lehrſatz der Epikureer, das höchſte Gut beſtehe in dem Vergnügen oder der Wolluſt des Körpers, mit Nachdruck beſtritten. Plutarch hat ihr die Form eines Dialogs gegeben, deſſen Perſonen ſind Zeuxippus, Theon, ein gewiſſer Ariſtoteles, der Akademiker Ariſtodemus von Aegium, und Plutarch. Man hat ſchon eine deutſche Ueberſetzung derſelben von H. Rüſcheler, im zweyten Bande der auserleſenen moraliſchen Schriften von Plutarch S. 1—106.

1) Er war aus Lampſakus gebürtig, und hat das erwähnte Werk dem Könige Ptolemäus — man weiß nicht welchem — zugeſchrieben. In der folgenden Abhandlung wird mehr von ihm vorkommen.

geſetzt; weil aber nach geendigter Vorleſung 2) auf unſerm Spaziergange noch mehrere Gründe gegen Epikurs Schule vorgebracht wurden, ſo hielt ich für dienlich, auch dieſe zuſammenzutragen, wäre es auch um keiner andern Urſache willen, als denen, die Andere zurechtweiſen wollen, zu zeigen, daß man die Gründe und Schriften ſolcher Männer, die man widerlegt, nicht obenhin durchgehen, auch nicht hie und da Stellen herausreiſſen, oder einzelne Reden, die nicht in ihren Schriften ſtehen, angreifen, und auf ſolche Weiſe den Unerfahrnen Staub in die Augen werfen müſſe.

Da wir nach unſerer Gewohnheit aus dem Hörſaal ins Gymnaſium giengen, ſagte Zeuxippus: Nach meinem Bedünken iſt über dieſe Sache viel zu ſanft und gar nicht mit der erforderlichen Freymüthigkeit geſprochen worden. Auch ließ Herakleides beym Weggehen ſeine Unzufriedenheit darüber merken, indem er ohne unſere Veranlaſſung gegen Epikurus und Metrodorus aufs heftigſte loszog.

Wie? — verſetzte Theon — davon ſagſt du nichts, daß Kolotes, mit jenen verglichen, noch für den beſcheidenſten und glimpflichſten Mann

2) Της σχολης διαλυθεισης, nachdem die Verſammlung, der ich meine Abhandlung vorgeleſen hatte, aus einander gegangen war. Aus dieſer Stelle erhellet, daß die folgende Abhandlung, gegen Kolotes eher geſchrieben worden, als dieſe.

gelten kann? Diese beyden haben die schändlichsten Ausdrücke, die es nur giebt, läppische Possen, Schwulst, Grossprecherey, Unzucht, Meuchelmord, Kopfhänger, Volksverführer, Schwindelköpfe und dergleichen zusammengetragen, und diese Schimpfwörter über Aristoteles, Sokrates, Pythagoras, Protagoras, Theophrastus, Herakleides, Hipparchus, und jeden andern berühmten Mann ohne Scheu ausgegossen; so daß sie, wenn auch alle ihre übrigen Grundsätze der Philosophie gemäß wären, schon dieser Schmähungen und Beschuldigungen wegen verdienten, aus der Zahl der Philosophen ganz ausgestrichen zu werden. Denn Neid und Eifersucht, die aus Schwachheit ihren Gram nicht bergen kann, ist von diesem göttlichen Chore völlig ausgeschlossen.

Aristoteles nahm hierauf das Wort: Das ist denn nun der Dank, sagte er, den Herakleides, als Grammatiker, für den poetischen Wirrwarr, wie jene sagen, und die abgeschmackten Possen Homers dem Epikur abstattet, weil Metrodor in so vielen Schriften den Homer geschmähet hat. Doch, mein Zeuxippus, wir wollen diese lassen und dafür lieber den im Anfange dieser Unterredung gegen die Epikureer vorgetragenen Satz, daß sichs nach ihren Lehren gar nicht leben lasse, für uns allein, weil dieser 3) ermüdet ist, mit Zuziehung Theons weiter ausführen.

Aber

3) Nämlich Plutarch, der seine Abhandlung gegen Kolotes vorgelesen hatte.

Aber dieſer Streit, verſetzte Theon, iſt vor uns ſchon von Andern ausgeführt worden. Wenn es euch alſo beliebt, wollen wir

Jetzo ein anderes Ziel — 4)

uns wählen, und die Philoſophen an jenen Leuten dadurch rächen, daß wir, wenn es irgend möglich iſt, zu beweiſen unternehmen, daß man nach ihren Grundſätzen nicht einmal vergnügt leben könne.

Ey, ey, verſetzte ich lachend, dem Anſehen nach willſt du jenen Männern gar auf den Bauch ſpringen, und ſie zwingen für ihre Haut zu ſtreiten, 5) da du das Vergnügen ſolchen Leuten abſprichſt, welche laut ſagen:

Nicht als Kämpfer der Fauſt ſiegprangen wir — 6)

nicht als Redner, nicht als Vorſteher der Völker, nicht als Regente; nein

Stets nur lieben wir Schmauß — 7)

und jeden angenehmen Kitzel des Fleiſches, der der Seele Vergnügen und Wonne verſchafft. Wenn du alſo dieſen Leuten kein vergnügtes Leben einräumeſt, ſo ſcheinſt du ihnen nicht blos das Vergnügen, ſondern das Leben ſelbſt zu entziehen.

Nun,

4) Aus dem 21ſten Buch der Odyſſee. V. 6.

5) Im Texte, τον περι των κρεων (αγωνα) επαγεις, eine ſprichwörtliche Redensart, die ſchon in Ariſtophanes Fröſchen V. 191. vorkömmt.

6) Im 8ten Buche der Odyſſee, V. 246.

7) Ebendaſelbſt, V. 248.

Nun, mein Freund — sagte Theon, wenn du diese Art, die Sache zu untersuchen, gut heißest, warum machst du nicht selbst Gebrauch davon?

Ja, versetzte ich, ich werde in so fern Gebrauch davon machen, daß ich zuhöre, und zuweilen, wenn ihr es verlanget, antworte. Aber ich überlasse euch den Vorrang.

Nach einiger Weigerung Theons nahm Aristodemus das Wort: Den kürzesten und geradesten Weg, sagte er, auf dem wir zu dieser Untersuchung kommen könnten, hast du uns dadurch verschlossen, daß du jene Schule 8) nicht zuvor über die Tugend Rechenschaft geben ließest. Leuten, die Vergnügen und Wollust zum Zweck machen, kann das vergnügte Leben so leicht nicht abgesprochen werden. Können wir sie aber um das tugendhafte Leben bringen, so ist auch zugleich für sie das vergnügte Leben verlohren, weil nach ihrer eigenen Behauptung Vergnügen ohne Tugend nicht bestehen kann.

Diesen Punkt, versetzte Theon, können wir noch im Verfolg dieser Unterredung erwägen; für jetzt wollen wir das, was sie selbst zugeben, gebrauchen. Die Epikureer behaupten nämlich, das höchste Gut beruhe auf dem Bauche und allen den übrigen Canälen des Fleisches, durch welche das Vergnügen, nicht der Schmerz eindringt;

8) Nämlich die Schule oder Secte der Epikureer.

bringt; 9) auch seyen alle die schönen und weisen Erfindungen wegen der großen Hoffnung, die man dazu hat, gemacht worden. Dieß sind die eigenen Worte des weisen Metrodorus. Hieraus nun, mein Freund, ergiebt sich sogleich, daß der Grund des höchsten Gutes, den sie annehmen, sehr schlüpfrig, morsch und unsicher ist, da die Canäle, durch welche sie das Vergnügen einführen, eben so gut auch für die Schmerzen geöffnet sind, 10) oder, um eigentlicher zu reden, das Vergnügen nur von einigen wenigen, der Schmerz hingegen von allen Theilen aufgenommen wird. Jede Wollust hat ihren Sitz in den Zeugungstheilen, in den Nerven, den Händen und Füßen; in eben diesen Theilen aber pflegen sich auch die ärgsten und schmerzhaftesten Krankheiten, podagrische Flüsse, um sich fressende Geschwüre, der Krebs und der kalte Brand einzunisteln. *)

Bringt

9) Nach der Verbesserung des seel. Reiske müßte diese Stelle heißen: durch welche bald das Vergnügen, bald wieder der Schmerz eindringt. Aber diese Verbesserung scheint mir unnöthig, und mit dem Folgenden nicht gut übereinzustimmen.

10) Sollte hier nicht für κατατετριμμενον besser zu lesen seyn κατατετρημενον, in Beziehung auf πορους?

*) Sollte nicht aus dieser Stelle folgen, daß schon zu Plutarchs Zeiten gewisse Arten der venerischen Krankheiten bekannt gewesen sind?

Bringt man die liehlichſten Gerüche und Speiſen dem Körper bey, ſo findet ſich an dieſem immer nur ein kleines Plätzchen, das davon auf eine angenehme und behagliche Art afficirt wird, während die übrigen Theile oft Verdruß und Widerwillen dagegen empfinden. Auf der andern Seite aber bleibt kein Theil vom Feuer, vom Eiſen, von Biſſen und Peitſchenhieben unverletzt, keiner iſt gegen die Schmerzen unempfindlich; ja ſelbſt Hitze, Kälte und Fieber durchdringen den ganzen Körper. Die Wollüſte hingegen gleichen ſanften Lüftchen, welche liebkoſend die äußeren Theile des Körpers bald hie bald dort anwehen. Dabey iſt ihre Dauer ſehr kurz, da ſie wie Sternſchnuppen ſich in dem Fleiſche entzünden und wieder verlöſchen. Von der Langwierigkeit des Schmerzes kann uns Philoktetes beym Aeſchylus 11) ein Zeugniß geben, wenn er ſagt:

Nie läßt die Schlange nach, ſie wühlt mit gift'gen Zähnen
Ergrimmt in meinem Fuß —

Der

11) Philoktetes hatte von Herkules ſeine in das Blut der lernäiſchen Schlange getauchten Pfeile bekommen. Aus Verſehen ließ er einen derſelben auf ſeinen Fuß fallen, und bekam davon eine faſt unheilbare Wunde, die ihm die grauſamſten Schmerzen verurſachte. Die Tragödie Philoktetes von Aeſchylus, iſt verlohren gegangen, aber eine ähnliche von Sophokles haben wir noch übrig.

Der Schmerz ſchlüpft mit größter Geſchwindigkeit fort, und erſchüttert den Körper mehr und heftiger als jede andere Empfindung. So wie der Saame der Medica 12) ſchief und mit vielen Krümmungen in die Erde hineinwächſt, und durch ſeine Zacken ſich darinn eine lange Zeit erhält; eben ſo treibt der Schmerz Widerhacken und Wurzeln in das Fleiſch, verwickelt ſich mit demſelben, und bleibt nicht blos Tage und Nächte, ſondern bey Manchen mehrere Jahre, ja wohl gar mehrere Olympiaden hindurch, bis er endlich einem andern Schmerze, wie einem ſtärkern Nagel Platz machen muß. Wer hat ſo lange getrunken oder gegeſſen, als Fieberkranke durſten und Belagerte hungern? Wo giebt es eine Ergötzlichkeit, oder eine Beluſtigung mit Freunden, die an Größe den Martern und Peinigungen von grauſamen Tyrannen gleich käme? Von dem Unvermögen und der Untüchtigkeit unſers Körpers zu einem wollüſtigen Leben giebt auch dieß ſchon einen Beweis, daß er die Schmerzen leichter erträgt als die Wolluſt, und daß er für jene Kraft und Stärke beſitzt, während er in dieſer ſchwach iſt, und ihrer bald überdrüßig wird.

Einer

12) Ein gewiſſes Futterkraut, das nach Plinius B. 18, S. 43. zuerſt in dem perſiſchen Kriege, den Darius gegen Griechenland führte, aus Medien zu den Griechen gebracht worden, und davon ſeinen Namen bekommen hat. Man hält es für die bey uns bekannte Luzerne.

Einer weitläuftigen Erörterung über das vergnügte Leben beugen die Epikureer dadurch vor, daß ſie ſelbſt geſtehen, das Vergnügen des Fleiſches ſey klein, oder vielmehr nur von Einem Augenblicke, wenn es anders nicht ein leeres, prahleriſches Geſchwätz iſt, daß Metrodorus ſagt: „In vielen Fällen pflegen wir die Wollüſte „auszuſpeyen —" und Epikurus: „Der kranke „Weiſe lacht bey den heftigſten Schmerzen des „Körpers." Wie können alſo die Vergnügungen und Wollüſte für Leute, denen die Schmerzen des Körpers ſo leicht und unbedeutend ſind, noch einigen Werth haben? Denn wenn ſie den Schmerzen in Abſicht der Dauer nicht nachſtehen, ſo weichen ſie ihnen auch nicht in Abſicht der Größe; ſie ſtehen vielmehr mit den Schmerzen in gewiſſer Beziehung, und Epikur hat ihnen die Entfernung alles Schmerzhaften zum gemeinſchaftlichen Ziel geſetzt, weil die Natur das Vergnügen nur bis zur Wegſchaffung des Schmerzhaften erhöhe, ihm aber der Größe nach nicht höher zu ſteigen erlaube, ſondern nur, wenn ſie dahin gelangt iſt, von Schmerzen frey zu ſeyn, einige eben nicht nothwendige Abwechſelungen geſtatte. Der Weg aber, der vermittelſt der Begierde dahin führt, und als das Maaß des Vergnügens angeſehen werden muß, iſt alſo kurz und beſchränkt. Da nun die Epikureer hier einen viel zu kleinen Spielraum finden, ſo ſetzen ſie den letzten Zweck aus dem

dem Körper, als einem öden, unfruchtbaren Boden, in die Seele hinüber, wo sie den Wollüsten herrliche Triften und Wiesen zu verschaffen glauben.

Aber in Ithaka fehlts an geräumigen Ebnen
und Wiesen — 13)

Das armselige Fleisch verstattet keinen freyen und ungehinderten Genuß, jedem Vergnügen ist da viel Fremdartiges, viele Angst und Bangigkeit beygemischt.

Eurippus fiel ihm hier in die Rede: Wie? sagte er — also meynst du, daß diese Leute nicht recht thun, wenn sie beym Körper, worinn die Entstehung der Wollust sich zuerst zeigt, anfangen, dann zur Seele, als einem sicheren Sitze derselben übergehen, und in dieser das Ganze vollenden?

Allerdings, versetzte ich, handeln sie hierinn recht und der Natur gemäß, daß sie, nach dem Beyspiel der Theoretiker sowohl als der Staatsmänner, dort etwas besseres aufsuchen, und wirklich auch etwas vollkommeneres entdecken. Allein wenn man sie nun wieder mit lauter Stimme betheuern hört, daß die Seele sich über nichts in der Welt freue und erheitere, als über die Wollüste des Körpers, die gegenwärtigen sowohl als die noch zu erwartenden, und daß darinn ihr höchstes Gut bestehe — muß es einem da nicht vor-

13) Im 6ten Buche der Odyssee, V. 605.

vorkommen, als wenn ſie die Seele zu einem neuen Gefäße für den Körper machen, in welches ſie die Wolluſt, wie einen Wein, aus einem untauglichen und leck gewordenen Faſſe umfüllen und alt werden laſſen, in der Meynung, ihr dadurch mehr Würde und Anſehen zu verſchaffen. Das neue Faß kann freylich den umgefüllten Wein lange Zeit aufbewahren, und ihn lieblicher machen; aber von der Wolluſt erhält die Seele das bloße Andenken, wie einen Geruch, und hat ſonſt gar nichts aufzubewahren. Denn die im Fleiſche aufkochende Wolluſt erliſcht auch wieder darinn, und was im Gedächtniſſe zurückbleibt, iſt ein bloßer Schatten oder Dampf; es verhält ſich damit eben ſo, als wenn einer von dem, was er geſtern getrunken oder gegeſſen hat, Vorſtellungen in ſeiner Seele aufhaben, und ſich nun heute, in Ermangelung friſcher Speiſen, derſelben bedienen wollte.

Sieh einmal, wie viel gemäßigter und bedachtſamer die Kyrenaiker 14) hierbey verfahren, wiewohl ſie ſonſt mit Epikur aus Einer Schaale getrunken haben. Sie lehren nämlich, man ſolle der Freuden der Liebe nie bey hellem Lichte genießen, ſondern ſie mit dem Schleyer der Nacht bedecken, damit nicht die Seele ſich durch das Geſicht

14) Die von Ariſtippus aus Kyrene, Sokrates Schüler, geſtiftete philoſophiſche Schule oder Sekte.

Geſicht die Bilder der Handlung zu lebhaft einpräge und die Begierden immer von neuem entzünde. Die Epikureer hingegen glauben, der größte Vorzug des Weiſen beſtehe darinn, daß er die Bilder, Empfindungen und Bewegungen der Wolluſt in ſich ſelbſt behält, und ſich ihrer ſtets auf das lebhafteſte erinnert. Daß nun dieſe ihre Behauptung der Weisheit nicht würdig iſt, da ſie ſo zu ſagen die Unreinigkeiten der Wolluſt in der Seele des Weiſen, wie in einem Kloake, ſich ſammlen laſſen, brauchen wir nicht erſt zu erinnern; ſo viel aber ſieht jeder gleich ein, daß man nach ſolchen Grundſätzen nicht vergnügt leben kann. Denn ein Vergnügen, deſſen Genuß nur für gering gehalten wird, kann doch wahrlich nicht eine große und lebhafte Erinnerung zurücklaſſen, und wer im Genuſſe ſich zu mäßigen wußte, dem wird gewiß dieſe Erinnerung ſich nicht zu tief einprägen; zumal da ſelbſt bey denen, die die Vergnügungen des Körpers mit Entzücken bewundern, die Wonne nach dem Genuſſe bald verſchwindet, und in der Seele bloß ein Schatten oder Traum von dem entflogenen Vergnügen, als ein Zunder der Begierden, zurück bleibt.

So wie bey denen, die im Traume durſten oder der Liebe pflegen, die unvollkommene Luſt und der nicht befriedigende Genuß die Begierde nur deſto heftiger anfacht; ſo iſt auch bey dieſen die Erinnerung an das Genoſſene mit gar keinem

gelten kann? Diese beyden haben die schändlichsten Ausdrücke, die es nur giebt, läppische Possen, Schwulst, Grossprecherey, Unzucht, Meuchelmord, Kopfhänger, Volksverführer, Schwindelköpfe und dergleichen zusammengetragen, und diese Schimpfwörter über Aristoteles, Sokrates, Pythagoras, Protagoras, Theophrastus, Herakleides, Hipparchus, und jeden andern berühmten Mann ohne Scheu ausgegossen; so daß sie, wenn auch alle ihre übrigen Grundsätze der Philosophie gemäß wären, schon dieser Schmähungen und Beschuldigungen wegen verdienten, aus der Zahl der Philosophen ganz ausgestrichen zu werden. Denn Neid und Eifersucht, die aus Schwachheit ihren Gram nicht bergen kann, ist von diesem göttlichen Chore völlig ausgeschlossen.

Aristoteles nahm hierauf das Wort: Das ist denn nun der Dank, sagte er, den Herakleides, als Grammatiker, für den poetischen Wirrwarr, wie jene sagen, und die abgeschmackten Possen Homers dem Epikur abstattet, weil Metrodor in so vielen Schriften den Homer geschmähet hat. Doch, mein Eurippus, wir wollen diese lassen und dafür lieber den im Anfange dieser Unterredung gegen die Epikureer vorgetragenen Satz, daß sichs nach ihren Lehren gar nicht leben lasse, für uns allein, weil dieser 3) ermüdet ist, mit Zuziehung Theons weiter ausführen.

Aber

3) Nämlich Plutarch, der seine Abhandlung gegen Kolotes vorgelesen hatte.

Aber dieſer Streit, verſetzte Theon, iſt vor uns ſchon von Andern ausgeführt worden. Wenn es euch alſo beliebt, wollen wir

Jetzo ein anderes Ziel — 4)

uns wählen, und die Philoſophen an jenen Leuten dadurch rächen, daß wir, wenn es irgend möglich iſt, zu beweiſen unternehmen, daß man nach ihren Grundſätzen nicht einmal vergnügt leben könne.

Ey, ey, verſetzte ich lachend, dem Anſehen nach willſt du jenen Männern gar auf den Bauch ſpringen, und ſie zwingen für ihre Haut zu ſtreiten, 5) da du das Vergnügen ſolchen Leuten abſprichſt, welche laut ſagen:

Nicht als Kämpfer der Fauſt ſiegprangen wir — 6)

nicht als Redner, nicht als Vorſteher der Völker, nicht als Regente; nein

Stets nur lieben wir Schmauß — 7)

und jeden angenehmen Kitzel des Fleiſches, der der Seele Vergnügen und Wonne verſchafft. Wenn du alſo dieſen Leuten kein vergnügtes Leben einräumeſt, ſo ſcheinſt du ihnen nicht blos das Vergnügen, ſondern das Leben ſelbſt zu entziehen.

Nun,

4) Aus dem 21ſten Buch der Odyſſee. V. 6.

5) Im Texte, τον περι των κρεων (αγωνα) επαγεις, eine ſprichwörtliche Redensart, die ſchon in Ariſtophanes Fröſchen V. 191. vorkömmt.

6) Im 8ten Buche der Odyſſee, V. 246.

7) Ebendaſelbſt, V. 248.

Nun, mein Freund — sagte Theon, wenn du diese Art, die Sache zu untersuchen, gut heißest, warum machst du nicht selbst Gebrauch davon?

Ja, versetzte ich, ich werde in so fern Gebrauch davon machen, daß ich zuhöre, und zuweilen, wenn ihr es verlanget, antworte. Aber ich überlasse euch den Vorrang.

Nach einiger Weigerung Theons nahm Aristodemus das Wort: Den kürzesten und geradesten Weg, sagte er, auf dem wir zu dieser Untersuchung kommen könnten, hast du uns dadurch verschlossen, daß du jene Schule 8) nicht zuvor über die Tugend Rechenschaft geben ließest. Leuten, die Vergnügen und Wollust zum Zweck machen, kann das vergnügte Leben so leicht nicht abgesprochen werden. Können wir sie aber um das tugendhafte Leben bringen, so ist auch zugleich für sie das vergnügte Leben verlohren, weil nach ihrer eigenen Behauptung Vergnügen ohne Tugend nicht bestehen kann.

Diesen Punkt, versetzte Theon, können wir noch im Verfolg dieser Unterredung erwägen; für jetzt wollen wir das, was sie selbst zugeben, gebrauchen. Die Epikureer behaupten nämlich, das höchste Gut beruhe auf dem Bauche und allen den übrigen Canälen des Fleisches, durch welche das Vergnügen, nicht der Schmerz eindringt;

8) Nämlich die Schule oder Secte der Epikureer.

dringt; 9) auch seyen alle die schönen und weisen Erfindungen wegen der großen Hoffnung, die man dazu hat, gemacht worden. Dieß sind die eigenen Worte des weisen Metrodorus. Hieraus nun, mein Freund, ergiebt sich sogleich, daß der Grund des höchsten Gutes, den sie annehmen, sehr schlüpfrig, morsch und unsicher ist, da die Canäle, durch welche sie das Vergnügen einführen, eben so gut auch für die Schmerzen geöffnet sind, 10) oder, um eigentlicher zu reden, das Vergnügen nur von einigen wenigen, der Schmerz hingegen von allen Theilen aufgenommen wird. Jede Wollust hat ihren Sitz in den Zeugungstheilen, in den Nerven, den Händen und Füßen; in eben diesen Theilen aber pflegen sich auch die ärgsten und schmerzhaftesten Krankheiten, podagrische Flüsse, um sich fressende Geschwüre, der Krebs und der kalte Brand einzunisteln. *)

Bringt

9) Nach der Verbesserung des seel. Reiske müßte diese Stelle heißen: durch welche bald das Vergnügen, bald wieder der Schmerz eindringt. Aber diese Verbesserung scheint mir unnöthig, und mit dem Folgenden nicht gut übereinzustimmen.

10) Sollte hier nicht für κατατετριμμενον besser zu lesen seyn κατατετρημενον, in Beziehung auf πορους?

*) Sollte nicht aus dieser Stelle folgen, daß schon zu Plutarchs Zeiten gewisse Arten der venerischen Krankheiten bekannt gewesen sind?

Bringt man die liehlichſten Gerüche und Speiſen dem Körper bey, ſo findet ſich an dieſem immer nur ein kleines Plätzchen, das davon auf eine angenehme und behagliche Art afficirt wird, während die übrigen Theile oft Verdruß und Widerwillen dagegen empfinden. Auf der andern Seite aber bleibt kein Theil vom Feuer, vom Eiſen, von Biſſen und Peitſchenhieben unverletzt, keiner iſt gegen die Schmerzen unempfindlich; ja ſelbſt Hitze, Kälte und Fieber durchdringen den ganzen Körper. Die Wollüſte hingegen gleichen ſanften Lüftchen, welche liebkoſend die äußeren Theile des Körpers bald hie bald dort anwehen. Dabey iſt ihre Dauer ſehr kurz, da ſie wie Sternſchnuppen ſich in dem Fleiſche entzünden und wieder verlöſchen. Von der Langwierigkeit des Schmerzes kann uns Philoktetes beym Aeſchylus 11) ein Zeugniß geben, wenn er ſagt:

Nie läßt die Schlange nach, ſie wühlt mit gift'gen Zähnen
Ergrimmt in meinem Fuß —

Der

11) Philoktetes hatte von Herkules ſeine in das Blut der lernäiſchen Schlange getauchten Pfeile bekommen. Aus Verſehen ließ er einen derſelben auf ſeinen Fuß fallen, und bekam davon eine faſt unheilbare Wunde, die ihm die grauſamſten Schmerzen verurſachte. Die Tragödie Philoktetes von Aeſchylus, iſt verlohren gegangen, aber eine ähnliche von Sophokles haben wir noch übrig.

Der Schmerz ſchlüpft mit größter Geſchwindigkeit fort, und erſchüttert den Körper mehr und heftiger als jede andere Empfindung. So wie der Saame der Medica 12) ſchief und mit vielen Krümmungen in die Erde hineinwächſt, und durch ſeine Zacken ſich darinn eine lange Zeit erhält; eben ſo treibt der Schmerz Widerhacken und Wurzeln in das Fleiſch, verwickelt ſich mit demſelben, und bleibt nicht blos Tage und Nächte, ſondern bey Manchen mehrere Jahre, ja wohl gar mehrere Olympiaden hindurch, bis er endlich einem andern Schmerze, wie einem ſtärkern Nagel Platz machen muß. Wer hat ſo lange getrunken oder gegeſſen, als Fieberkranke durſten und Belagerte hungern? Wo giebt es eine Ergötzlichkeit, oder eine Beluſtigung mit Freunden, die an Größe den Martern und Peinigungen von grauſamen Tyrannen gleich käme? Von dem Unvermögen und der Untüchtigkeit unſers Körpers zu einem wollüſtigen Leben giebt auch dieß ſchon einen Beweis, daß er die Schmerzen leichter erträgt als die Wolluſt, und daß er für jene Kraft und Stärke beſitzt, während er in dieſer ſchwach iſt, und ihrer bald überdrüßig wird.

Einer

12) Ein gewiſſes Futterkraut, das nach Plinius B. 18, §. 43. zuerſt in dem perſiſchen Kriege, den Darius gegen Griechenland führte, aus Medien zu den Griechen gebracht worden, und davon ſeinen Namen bekommen hat. Man hält es für die bey uns bekannte Luzerne.

Einer weitläuftigen Erörterung über das vergnügte Leben beugen die Epikureer dadurch vor, daß sie selbst gestehen, das Vergnügen des Fleisches sey klein, oder vielmehr nur von Einem Augenblicke, wenn es anders nicht ein leeres, prahlerisches Geschwätz ist, daß Metrodorus sagt: „In vielen Fällen pflegen wir die Wollüste „anzuspeyen —" und Epikurus: „Der kranke „Weise lacht bey den heftigsten Schmerzen des „Körpers." Wie können also die Vergnügungen und Wollüste für Leute, denen die Schmerzen des Körpers so leicht und unbedeutend sind, noch einigen Werth haben? Denn wenn sie den Schmerzen in Absicht der Dauer nicht nachstehen, so weichen sie ihnen auch nicht in Absicht der Größe; sie stehen vielmehr mit den Schmerzen in gewisser Beziehung, und Epikur hat ihnen die Entfernung alles Schmerzhaften zum gemeinschaftlichen Ziel gesetzt, weil die Natur das Vergnügen nur bis zur Wegschaffung des Schmerzhaften erhöhe, ihm aber der Größe nach nicht höher zu steigen erlaube, sondern nur, wenn sie dahin gelangt ist, von Schmerzen frey zu seyn, einige eben nicht nothwendige Abwechselungen gestatte. Der Weg aber, der vermittelst der Begierde dahin führt, und als das Maaß des Vergnügens angesehen werden muß, ist also kurz und beschränkt. Da nun die Epikureer hier einen viel zu kleinen Spielraum finden, so setzen sie den letzten Zweck aus dem

dem Körper, als einem öden, unfruchtbaren Boden, in die Seele hinüber, wo ſie den Wollüſten herrliche Triften und Wieſen zu verſchaffen glauben.

Aber in Ithaka fehlts an geräumigen Ebnen und Wieſen — 13)

Das armſelige Fleiſch verſtattet keinen freyen und ungehinderten Genuß, jedem Vergnügen iſt da viel Fremdartiges, viele Angſt und Bangigkeit beygemiſcht.

Eurippus fiel ihm hier in die Rede: Wie? ſagte er — alſo meynſt du, daß dieſe Leute nicht recht thun, wenn ſie beym Körper, worinn die Entſtehung der Wolluſt ſich zuerſt zeigt, anfangen, dann zur Seele, als einem ſicheren Sitze derſelben übergehen, und in dieſer das Ganze vollenden?

Allerdings, verſetzte ich, handeln ſie hierinn recht und der Natur gemäß, daß ſie, nach dem Beyſpiel der Theoretiker ſowohl als der Staatsmänner, dort etwas beſſeres aufſuchen, und wirklich auch etwas vollkommeneres entdecken. Allein wenn man ſie nun wieder mit lauter Stimme betheuern hört, daß die Seele ſich über nichts in der Welt freue und erheitere, als über die Wollüſte des Körpers, die gegenwärtigen ſowohl als die noch zu erwartenden, und daß darinn ihr höchſtes Gut beſtehe — muß es einem da nicht vor-

13) Im 6ten Buche der Odyſſee, V. 605.

vorkommen, als wenn ſie die Seele zu einem neuen Gefäße für den Körper machen, in welches ſie die Wolluſt, wie einen Wein, aus einem untauglichen und leck gewordenen Faſſe umfüllen und alt werden laſſen, in der Meynung, ihr dadurch mehr Würde und Anſehen zu verſchaffen. Das neue Faß kann freylich den umgefüllten Wein lange Zeit aufbewahren, und ihn lieblicher machen; aber von der Wolluſt erhält die Seele das bloße Andenken, wie einen Geruch, und hat ſonſt gar nichts aufzubewahren. Denn die im Fleiſche aufkochende Wolluſt erliſcht auch wieder darinn, und was im Gedächtniſſe zurückbleibt, iſt ein bloßer Schatten oder Dampf; es verhält ſich damit eben ſo, als wenn einer von dem, was er geſtern getrunken oder gegeſſen hat, Vorſtellungen in ſeiner Seele aufhaben, und ſich nun heute, in Ermangelung friſcher Speiſen, derſelben bedienen wollte.

Sieh einmal, wie viel gemäßigter und bedachtſamer die Kyrenaiker 14) hierbey verfahren, wiewohl ſie ſonſt mit Epikur aus Einer Schaale getrunken haben. Sie lehren nämlich, man ſolle der Freuden der Liebe nie bey hellem Lichte genießen, ſondern ſie mit dem Schleyer der Nacht bedecken, damit nicht die Seele ſich durch das Geſicht

14) Die von Ariſtippus aus Kyrene, Sokrates Schüler, geſtiftete philoſophiſche Schule oder Sekte.

Geſicht die Bilder der Handlung zu lebhaft einpräge und die Begierden immer von neuem entzünde. Die Epikureer hingegen glauben, der größte Vorzug des Weiſen beſtehe darinn, daß er die Bilder, Empfindungen und Bewegungen der Wolluſt in ſich ſelbſt behält, und ſich ihrer ſtets auf das lebhafteſte erinnert. Daß nun dieſe ihre Behauptung der Weisheit nicht würdig iſt, da ſie ſo zu ſagen die Unreinigkeiten der Wolluſt in der Seele des Weiſen, wie in einem Kloake, ſich ſammlen laſſen, brauchen wir nicht erſt zu erinnern; ſo viel aber ſieht jeder gleich ein, daß man nach ſolchen Grundſätzen nicht vergnügt leben kann. Denn ein Vergnügen, deſſen Genuß nur für gering gehalten wird, kann doch wahrlich nicht eine große und lebhafte Erinnerung zurücklaſſen, und wer im Genuſſe ſich zu mäßigen wußte, dem wird gewiß dieſe Erinnerung ſich nicht zu tief einprägen; zumal da ſelbſt bey denen, die die Vergnügungen des Körpers mit Entzücken bewundern, die Wonne nach dem Genuſſe bald verſchwindet, und in der Seele bloß ein Schatten oder Traum von dem entflogenen Vergnügen, als ein Zunder der Begierden, zurück bleibt.

So wie bey denen, die im Traume durſten oder der Liebe pflegen, die unvollkommene Luſt und der nicht befriedigende Genuß die Begierde nur deſto heftiger anfacht; ſo iſt auch bey dieſen die Erinnerung an das Genoſſene mit gar keinem

Vergnügen verbunden; das einzige was ſie bewirkt, iſt, daß ſie durch das ſchwache und unnütze Ueberbleibſel der Wolluſt die ungeſtümmen Begierden noch mehr entflammt und immer wüthender macht. Auch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß vernünftige und tugendhafte Männer bey den Gedanken an dergleichen Dinge lange verweilen, oder gleichſam aus ihren Tagebüchern — womit einſt Epikur den Karneades 15) aufzog, daß er es wirklich gethan habe — es immer wiederholen ſollten, wie oft ſie bey einer Hedeia oder Leontium 16) geſchlafen, wo ſie thaſiſchen Wein getrunken, oder an welchen Eikaden ſie am herrlichſten geſchmauſt haben. 17) Eine ſolche ſchwärmeriſche Anhänglichkeit der Seele, ſich der genoſſenen Freuden zu erinnern, verräth immer eine raſende, ja viehiſche Begierde, die mit ungeſtümmer Hitze den gegenwärtigen oder noch erwarteten Vergnügungen nachſtrebt.

Aus

15) Dieß iſt, wie Reiſke bemerkt, nicht der Akademiker Karneades, der durch ſeine Streitigkeiten mit den Stoikern und durch ſeine Geſandtſchaft nach Rom bekannt worden, ſondern ein weit älterer, ein vertrauter Freund Epikurs.

16) Namen berühmter Buhlerinnen oder Hetären in Griechenland.

17) Εἰκὰς bedeutet den zwanzigſten Tag jedes Monates, welchen die Epikureer zum Andenken des Stifters ihrer Schule mit prächtigen Gaſtmahlen zu feyern pflegten. Davon bekamen ſie auch den Spottnamen Eikadiſten.

Aus dieſer Urſache nehmen nun, wie mich dünkt, die Epikureer, die dieſe Ungereimtheiten ſelbſt bemerkten, ihre Zuflucht zu der Schmerzloſigkeit und feſten Geſundheit des Fleiſches, ſo daß das vergnügte Leben in dem Gedanken, dieſe inskünftige zu erlangen, oder ſchon verlangt zu haben, beſtehen ſoll. Denn der feſte Geſundheitszuſtand des Fleiſches und die gewiſſe Hoffnung von deſſen Fortdauer gewähren denen, die des Nachdenkens fähig ſind, die vollkommenſte und ſicherſte Freude. Nun erwäge denn erſtlich, wie ſie hierbey verfahren, und wie ſie, ſey es die Wolluſt oder die Schmerzloſigkeit, oder die feſte Geſundheit, ſie bald hinauf bald hinunter ſetzen, erſt aus dem Körper in die Seele, dann wieder aus dieſer in jenen, zuletzt aber dieſelbe, weil ſie immer entſchlüpft und vom Körper nicht gefaßt werden kann, mit dem Prinzip 8) verbinden müſſen. Sie legen alſo der Wolluſt des Fleiſches, wie ſie ſich ausdrücken, die Freude der Seele zum Grunde, und laſſen dann die Freude ſich wieder durch die Hoffnung in Wolluſt endigen. Wie kann aber in aller Welt, wenn der Grund erſchüttert wird, das darauf ſtehende Gebäude unerſchüttert bleiben? Oder wie kann man eine ſichere Hoffnung, eine unwandelbare Freude auf eine Sache ſez-

8) Oder nach Reiſkens Verbeſſerung: mit der Seele.

zen, die so viele unruhige Bewegungen und Veränderungen enthält, als der Körper, der nicht nur von außen vielen nothwendigen Zufällen und Stößen ausgesetzt ist, sondern auch in sich selbst Keime von Uebeln hat, die sich durch keine Vernunft abwenden lassen? Denn sonst wären gewiß nicht weise und verständige Männer mit Harnstrenge, Ruhr, Schwindsucht und Wassersucht geplagt gewesen, Uebel, deren einige Epikurus selbst und Polianus 19) befallen, andere Neokles und Agathobulus 20) weggerafft haben. Damit will ich ihnen keinesweges Vorwürfe machen — denn es ist mir wohl bekannt, daß auch Pherekydes und Herakleitus 21) schreckliche Krankheiten haben ausstehen müssen — aber dieß fordere ich doch von ihnen, daß sie, wenn sie ihre Leiden eingestehen, und nicht durch eitle Prahlereyen sich ein

19) Epikurus ist nach Diogenes Laert. B. 10, 9. an Steinschmerzen gestorben. Polyänus aus Lampsakus, war ein vertrauter Freund Epikurs. Ebendas. B. 10, 12.

20) Neokles und Agathobulus waren Brüder von Epikur. Den letztern nennt Diogenes B. 10, 2. Aristobulus.

21) Pherekydes Krankheit war, nach Aelians vermischter Geschichte B. 4. K. 28. und B. 5. K. 2. daß aus seinem Fleische überall Läuse hervorkamen, und er bey lebendigem Leibe verfaulte. Heraklitus ist an der Wassersucht gestorben. S. Diogen. Laert. B. 9. K. 1, 3.

ein Ansehen geben und für dreiste Großsprecher gehalten seyn wollen, daß sie, sage ich, entweder nicht die feste Gesundheit des Fleisches zum einzigen Prinzip der Freude machen, oder nicht behaupten, daß Leute, die mit heftigen Schmerzen und Krankheiten geplagt sind, sich freuen und denselben trotzen können.

Oft ist die gute und feste Gesundheit des Fleisches wirklich vorhanden, aber bey alle dem wird eine verständige Seele sich keine sichere und gewisse Rechnung auf die stete Fortdauer derselben machen; sondern wie auf dem Meere, nach Aeschylus, 22)

Die stille, heitre Nacht dem weisen Steuermann
Die bängsten Sorgen bringt —

— denn die Zukunft ist immer ungewiß — so kann auch eine Seele, die ihre ganze Glückseligkeit in dem Wohlbefinden des Körpers und den Hoffnungen wegen dessen Fortdauer setzt, von banger Furcht und Unruhe unmöglich frey seyn. Denn der Körper wird nicht bloß von aussen, wie das Meer, durch Stürme und Orkane bewegt; weit zahlreicher und heftiger sind die Unruhen, die er in sich selbst hervorbringt. Ja man kann sich eher einen sturmfreyen Winter versprechen, als erwarten, daß die feste Gesundheit des Körpers ununterbrochen fortdauern werde. Was hat

22) In den Hiketiden, oder Flehenden, nicht weit vom Ende.

denn sonst die Dichter veranlaßt, die menschlichen Dinge nichtig, vergänglich und unbeständig zu nennen, und sie mit den Blättern, die in der einen Jahreszeit hervorkommen, und in der andern wieder abfallen, zu vergleichen, 23) als der hinfällige, so manchen Verletzungen unterworfene Zustand des Körpers, dessen vollkommenste Gesundheit man sogar, nach dem Ausspruch der Aerzte, fürchten und vermindern muß? „Der höchste Grad des Wohlbefindens, lehrt „Hippokrates, ist etwas mißliches und gefährliches.“ Und Euripides sagt:

Er, blühend jüngst und schön, verlosch dem Sterne gleich,
Der sich vom Himmel stürzt — 24)

Man glaubt ja auch, daß schöne Jünglinge durch Neid und Mißgunst vermittelst eines einzigen Blicks verletzt werden können, weil ihr blühender Zustand

23) Eine Anspielung auf die bekannte Stelle Homers im 6ten Buche der Iliade, V 146. ff.

Gleich wie Blätter im Walde, so sind die Geschlechte der Menschen
Einige streuet der Wind auf die Erd' hin, andere wieder
Treibt der knospende Wald, erzeugt in des Frühlinges Wärme:
So der Menschen Geschlecht, dieß wächst und jenes verschwindet.

Vergl. im 22sten Buche, V. 464. ff.

24) S. oben im 4ten Bande, S. 95.

Zustand wegen der Schwäche des Körpers jede Veränderung sogleich annimmt. 25)

Daß die Lehre der Epikureer zu einem harmlosen Leben durchaus untauglich sey, läßt sich auch aus dem, was sie von andern sagen, ersehen. Sie behaupten nämlich, daß Verbrecher und Uebelthäter ihr ganzes Leben in Kummer und banger Besorgniß hinbringen. Denn wenn sie auch verborgen bleiben können, so ist es ihnen doch nicht möglich, wegen dieser Verborgenheit ein gewisses Zutrauen zu fassen. Denn immer drohende Furcht vor der Zukunft erlaubt ihnen also nie, froh zu werden und sich bey der Gegenwart zu beruhigen — Aber sie sehen nicht ein, daß diese ihre Bemerkung sie selbsten trifft. Denn es geschieht oft, daß der Körper sich vollkommen wohl und gesund befindet; deswegen kann man sich noch nicht auf die Fortdauer dieses Zustandes sicher verlassen, und so müssen wir immer in Absicht dessen, was dem Körper bevorsteht, in banger Furcht und Unruhe schweben, wenn wir von demselben eine gewisse und sichere Hoffnung erwarten, deren wir noch nicht theilhaftig werden konnten. 26) Nicht ungerecht

25) Man sehe, was über diesen Umstand im 5ten Buche der Tischreden, oben im 5ten Bande S. 540 ff. gesagt worden.

26) So erklärt der seel. Reiske diese verdorbene Stelle. Amyot übersetzt sie also: Et est force qu'ils soyent toujours en doute et defiance de l'avenir, comme

Einer weitläuftigen Erörterung über das vergnügte Leben beugen die Epikureer dadurch vor, daß sie selbst gestehen, das Vergnügen des Fleisches sey klein, oder vielmehr nur von Einem Augenblicke, wenn es anders nicht ein leeres, prahlerisches Geschwätz ist, daß Metrodorus sagt: „In vielen Fällen pflegen wir die Wollüste „anzuspeyen —" und Epikurus: „Der kranke „Weise lacht bey den heftigsten Schmerzen des „Körpers." Wie können also die Vergnügungen und Wollüste für Leute, denen die Schmerzen des Körpers so leicht und unbedeutend sind, noch einigen Werth haben? Denn wenn sie den Schmerzen in Absicht der Dauer nicht nachstehen, so weichen sie ihnen auch nicht in Absicht der Größe; sie stehen vielmehr mit den Schmerzen in gewisser Beziehung, und Epikur hat ihnen die Entfernung alles Schmerzhaften zum gemeinschaftlichen Ziel gesetzt, weil die Natur das Vergnügen nur bis zur Wegschaffung des Schmerzhaften erhöhe, ihm aber der Größe nach nicht höher zu steigen erlaube, sondern nur, wenn sie dahin gelangt ist, von Schmerzen frey zu seyn, einige eben nicht nothwendige Abwechselungen gestatte. Der Weg aber, der vermittelst der Begierde dahin führt, und als das Maaß des Vergnügens angesehen werden muß, ist also kurz und beschränkt. Da nun die Epikureer hier einen viel zu kleinen Spielraum finden, so setzen sie den letzten Zweck aus dem

dem Körper, als einem öden, unfruchtbaren Boden, in die Seele hinüber, wo ſie den Wollüſten herrliche Triften und Wieſen zu verſchaffen glauben.

Aber in Ithaka fehlts an geräumigen Ebnen und Wieſen — 13)

Das armſelige Fleiſch verſtattet keinen freyen und ungehinderten Genuß, jedem Vergnügen iſt da viel Fremdartiges, viele Angſt und Bangigkeit beygemiſcht.

Eurippus fiel ihm hier in die Rede: Wie? ſagte er — alſo meynſt du, daß dieſe Leute nicht recht thun, wenn ſie beym Körper, worinn die Entſtehung der Wolluſt ſich zuerſt zeigt, anfangen, dann zur Seele, als einem ſicheren Sitze derſelben übergehen, und in dieſer das Ganze vollenden?

Allerdings, verſetzte ich, handeln ſie hierinn recht und der Natur gemäß, daß ſie, nach dem Beyſpiel der Theoretiker ſowohl als der Staatsmänner, dort etwas beſſeres aufſuchen, und wirklich auch etwas vollkommeneres entdecken. Allein wenn man ſie nun wieder mit lauter Stimme betheuern hört, daß die Seele ſich über nichts in der Welt freue und erheitere, als über die Wollüſte des Körpers, die gegenwärtigen ſowohl als die noch zu erwartenden, und daß darinn ihr höchſtes Gut beſtehe — muß es einem da nicht vor-

13) Im 6ten Buche der Odyſſee, V. 605.

vorkommen, als wenn ſie die Seele zu einem neuen Gefäße für den Körper machen, in welches ſie die Wolluſt, wie einen Wein, aus einem untauglichen und leck gewordenen Faſſe umfüllen und alt werden laſſen, in der Meynung, ihr dadurch mehr Würde und Anſehen zu verſchaffen. Das neue Faß kann freylich den umgefüllten Wein lange Zeit aufbewahren, und ihn lieblicher machen; aber von der Wolluſt erhält die Seele das bloße Andenken, wie einen Geruch, und hat ſonſt gar nichts aufzubewahren. Denn die im Fleiſche aufkochende Wolluſt erliſcht auch wieder darinn, und was im Gedächtniſſe zurückbleibt, iſt ein bloßer Schatten oder Dampf; es verhält ſich damit eben ſo, als wenn einer von dem, was er geſtern getrunken oder gegeſſen hat, Vorſtellungen in ſeiner Seele aufhaben, und ſich nun heute, in Ermangelung friſcher Speiſen, derſelben bedienen wollte.

Sieh einmal, wie viel gemäßigter und bedachtſamer die Kyrenaiker 14) hierbey verfahren, wiewohl ſie ſonſt mit Epikur aus Einer Schaale getrunken haben. Sie lehren nämlich, man ſolle der Freuden der Liebe nie bey hellem Lichte genießen, ſondern ſie mit dem Schleyer der Nacht bedecken, damit nicht die Seele ſich durch das Geſicht

14) Die von Ariſtippus aus Kyrene, Sokrates Schüler, geſtiftete philoſophiſche Schule oder Sekte.

Geſicht die Bilder der Handlung zu lebhaft einpräge und die Begierden immer von neuem entzünde. Die Epikureer hingegen glauben, der größte Vorzug des Weiſen beſtehe darinn, daß er die Bilder, Empfindungen und Bewegungen der Wolluſt in ſich ſelbſt behält, und ſich ihrer ſtets auf das lebhafteſte erinnert. Daß nun dieſe ihre Behauptung der Weisheit nicht würdig iſt, da ſie ſo zu ſagen die Unreinigkeiten der Wolluſt in der Seele des Weiſen, wie in einem Kloake, ſich ſammlen laſſen, brauchen wir nicht erſt zu erinnern; ſo viel aber ſieht jeder gleich ein, daß man nach ſolchen Grundſätzen nicht vergnügt leben kann. Denn ein Vergnügen, deſſen Genuß nur für gering gehalten wird, kann doch wahrlich nicht eine große und lebhafte Erinnerung zurücklaſſen, und wer im Genuſſe ſich zu mäßigen wußte, dem wird gewiß dieſe Erinnerung ſich nicht zu tief einprägen; zumal da ſelbſt bey denen, die die Vergnügungen des Körpers mit Entzücken bewundern, die Wonne nach dem Genuſſe bald verſchwindet, und in der Seele bloß ein Schatten oder Traum von dem entflogenen Vergnügen, als ein Zunder der Begierden, zurück bleibt.

So wie bey denen, die im Traume durſten oder der Liebe pflegen, die unvollkommene Luſt und der nicht befriedigende Genuß die Begierde nur deſto heftiger anfacht; ſo iſt auch bey dieſen die Erinnerung an das Genoſſene mit gar keinem

Vergnügen verbunden; das einzige was ſie bewirkt, iſt, daß ſie durch das ſchwache und unnütze Ueberbleibſel der Wolluſt die ungeſtümmen Begierden noch mehr entflammt und immer wüthender macht. Auch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß vernünftige und tugendhafte Männer bey den Gedanken an dergleichen Dinge lange verweilen, oder gleichſam aus ihren Tagebüchern — womit einſt Epikur den Karneades 15) aufzog, daß er es wirklich gethan habe — es immer wiederholen ſollten, wie oft ſie bey einer Hedeia oder Leontium 16) geſchlafen, wo ſie thaſiſchen Wein getrunken, oder an welchen Eikaden ſie am herrlichſten geſchmauſt haben. 17) Eine ſolche ſchwärmeriſche Anhänglichkeit der Seele, ſich der genoſſenen Freuden zu erinnern, verräth immer eine raſende, ja viehiſche Begierde, die mit ungeſtümmer Hitze den gegenwärtigen oder noch erwarteten Vergnügungen nachſtrebt.

Aus

15) Dieß iſt, wie Reiſke bemerkt, nicht der Akademiker Karneades, der durch ſeine Streitigkeiten mit den Stoikern und durch ſeine Geſandtſchaft nach Rom bekannt worden, ſondern ein weit älterer, ein vertrauter Freund Epikurs.

16) Namen berühmter Buhlerinnen oder Hetären in Griechenland.

17) Εἰκὰς bedeutet den zwanzigſten Tag jedes Monates, welchen die Epikureer zum Andenken des Stifters ihrer Schule mit prächtigen Gaſtmahlen zu feyern pflegten. Davon bekamen ſie auch den Spottnamen Eikadiſten.

Aus dieser Ursache nehmen nun, wie mich dünkt, die Epikureer, die diese Ungereimtheiten selbst bemerkten, ihre Zuflucht zu der Schmerzlosigkeit und festen Gesundheit des Fleisches, so daß das vergnügte Leben in dem Gedanken, diese inskünftige zu erlangen, oder schon verlangt zu haben, bestehen soll. Denn der feste Gesundheitszustand des Fleisches und die gewisse Hoffnung von dessen Fortdauer gewähren denen, die des Nachdenkens fähig sind, die vollkommenste und sicherste Freude. Nun erwäge denn erstlich, wie sie hierbey verfahren, und wie sie, sey es die Wollust oder die Schmerzlosigkeit, oder die feste Gesundheit, sie bald hinauf bald hinunter setzen, erst aus dem Körper in die Seele, dann wieder aus dieser in jenen, zuletzt aber dieselbe, weil sie immer entschlüpft und vom Körper nicht gefaßt werden kann, mit dem Prinzip 8) verbinden müssen. Sie legen also der Wollust des Fleisches, wie sie sich ausdrücken, die Freude der Seele zum Grunde, und lassen dann die Freude sich wieder durch die Hoffnung in Wollust endigen. Wie kann aber in aller Welt, wenn der Grund erschüttert wird, das darauf stehende Gebäude unerschüttert bleiben? Oder wie kann man eine sichere Hoffnung, eine unwandelbare Freude auf eine Sache sez-

 zen,

8) Oder nach Reiskens Verbesserung: mit der Seele.

zen, die ſo viele unruhige Bewegungen und Veränderungen enthält, als der Körper, der nicht nur von außen vielen nothwendigen Zufällen und Stößen ausgeſetzt iſt, ſondern auch in ſich ſelbſt Keime von Uebeln hat, die ſich durch keine Vernunft abwenden laſſen? Denn ſonſt wären gewiß nicht weiſe und verſtändige Männer mit Harnſtrenge, Ruhr, Schwindſucht und Waſſerſucht geplagt geweſen, Uebel, deren einige Epikurus ſelbſt und Polianus 19) befallen, andere Neokles und Agathobulus 20) weggerafft haben. Damit will ich ihnen keinesweges Vorwürfe machen — denn es iſt mir wohl bekannt, daß auch Pherekydes und Herakleitus 21) ſchreckliche Krankheiten haben ausſtehen müſſen — aber dieß fordere ich doch von ihnen, daß ſie, wenn ſie ihre Leiden eingeſtehen, und nicht durch eitle Prahlereyen ſich

ein

19) Epikurus iſt nach Diogenes Laert. B. 10, 9. an Steinſchmerzen geſtorben. Polyänus aus Lampſakus, war ein vertrauter Freund Epikurs. Ebendaſ. B. 10, 12.

20) Neokles und Agathobulus waren Brüder von Epikur. Den letztern nennt Diogenes B. 10, 2. Ariſtobulus.

21) Pherekydes Krankheit war, nach Aelians vermiſchter Geſchichte B. 4. K. 28. und B. 5. K. 2, daß aus ſeinem Fleiſche überall Läuſe hervorkamen, und er bey lebendigem Leibe verfaulte. Herakleitus iſt an der Waſſerſucht geſtorben. S. Diogen. Laert. B. 9. K. 1, 3.

ein Ansehen geben und für dreiste Großsprecher gehalten seyn wollen, daß sie, sage ich, entweder nicht die feste Gesundheit des Fleisches zum einzigen Prinzip der Freude machen, oder nicht behaupten, daß Leute, die mit heftigen Schmerzen und Krankheiten geplagt sind, sich freuen und denselben trotzen können.

Oft ist die gute und feste Gesundheit des Fleisches wirklich vorhanden, aber bey alle dem wird eine verständige Seele sich keine sichere und gewisse Rechnung auf die stete Fortdauer derselben machen; sondern wie auf dem Meere, nach Aeschylus, 22)

Die stille, heitre Nacht dem weisen Steuermann
Die bängsten Sorgen bringt —

— denn die Zukunft ist immer ungewiß — so kann auch eine Seele, die ihre ganze Glückseligkeit in dem Wohlbefinden des Körpers und den Hoffnungen wegen dessen Fortdauer setzt, von banger Furcht und Unruhe unmöglich frey seyn. Denn der Körper wird nicht bloß von aussen, wie das Meer, durch Stürme und Orkane bewegt; weit zahlreicher und heftiger sind die Unruhen, die er in sich selbst hervorbringt. Ja man kann sich eher einen sturmfreyen Winter versprechen, als erwarten, daß die feste Gesundheit des Körpers ununterbrochen fortdauern werde. Was hat

22) In den Hiketiden, oder Flehenden, nicht weit vom Ende.

denn sonst die Dichter veranlaßt, die menschlichen Dinge nichtig, vergänglich und unbeständig zu nennen, und sie mit den Blättern, die in der einen Jahreszeit hervorkommen, und in der andern wieder abfallen, zu vergleichen, 23) als der hinfällige, so manchen Verletzungen unterworfene Zustand des Körpers, dessen vollkommenste Gesundheit man sogar, nach dem Ausspruch der Aerzte, fürchten und vermindern muß? „Der höchste Grad des Wohlbefindens, lehrt „Hippokrates, ist etwas mißliches und gefährliches.“ Und Euripides sagt:

Er, blühend jüngst und schön, verlosch dem Sterne gleich,
Der sich vom Himmel stürzt — 24)

Man glaubt ja auch, daß schöne Jünglinge durch Neid und Mißgunst vermittelst eines einzigen Blicks verletzt werden können, weil ihr blühender Zustand

23) Eine Anspielung auf die bekannte Stelle Homers im 6ten Buche der Iliade, V 146. ff.

Gleich wie Blätter im Walde, so sind die Geschlechte der Menschen
Einige streuet der Wind auf die Erd' hin, andere wieder
Treibt der knospende Wald, erzeugt in des' Frühlinges Wärme:
So der Menschen Geschlecht, dieß wächst und jenes verschwindet.

Vergl. im 21sten Buche, V. 464. ff.

24) S. oben im 4ten Bande, S. 95.

Zuſtand wegen der Schwäche des Körpers jede Veränderung ſogleich annimmt. 25)

Daß die Lehre der Epikureer zu einem harmloſen Leben durchaus untauglich ſey, läßt ſich auch aus dem, was ſie von andern ſagen, erſehen. Sie behaupten nämlich, daß Verbrecher und Uebelthäter ihr ganzes Leben in Kummer und banger Beſorgniß hinbringen. Denn wenn ſie auch verborgen bleiben können, ſo iſt es ihnen doch nicht möglich, wegen dieſer Verborgenheit ein gewiſſes Zutrauen zu faſſen. Denn immer drohende Furcht vor der Zukunft erlaubt ihnen alſo nie, froh zu werden und ſich bey der Gegenwart zu beruhigen — Aber ſie ſehen nicht ein, daß dieſe ihre Bemerkung ſie ſelbſten trifft. Denn es geſchieht oft, daß der Körper ſich vollkommen wohl und geſund befindet; deswegen kann man ſich noch nicht auf die Fortdauer dieſes Zuſtandes ſicher verlaſſen, und ſo müſſen wir immer in Abſicht deſſen, was dem Körper bevorſteht, in banger Furcht und Unruhe ſchweben, wenn wir von demſelben eine gewiſſe und ſichere Hoffnung erwarten, deren wir noch nicht theilhaftig werden konnten. 26) Nicht un-

25) Man ſehe, was über dieſen Umſtand im 5ten Buche der Tiſchreden, oben im 5ten Bande S. 540 ff. geſagt worden.

26) So erklärt der ſeel. Reiſke dieſe verdorbene Stelle. Amyot überſetzt ſie alſo: Et eſt force qu'ils ſoyent toujours en doute et defiance de l'avenir, comme

gerecht handeln, trägt zu dieſem Vertrauen nicht das geringſte bey. Denn nicht blos das verſchuldete Leiden, ſondern das Leiden überhaupt iſt es, was uns Furcht erregt; und man darf ſich nicht einbilden, daß es nur peinlich ſey, ſelbſt Ungerechtigkeiten zu verüben, nicht aber, dergleichen von andern zu dulden; nein, die Grauſamkeit des Lachares 27) war für die Athener, und die des Dionyſius für die Syrakuſaner, wo nicht ein größeres, doch gewiß kein geringeres Uebel, als für dieſe beyde ſelbſt. Sie ſchreckten und wurden geſchreckt, und mußten immer Mißhandlungen gewärtig ſeyn, weil ſie vorher jeden, der ihnen in den Weg kam, beleidiget und gemißhandelt hatten. Was braucht man hier erſt der

comme une femme groſſe, qui atend l'heure de ſon travail, à cauſe du corps, ou bien qu'ils dient comment ils atendent encore une eſperance feable et certaine de lui, veu que jamais ils ne l'ont peu ci devant aquerir jusques ici. Dieſem iſt Rüſcheler gefolgt.

27) Dieſer Lachares, ein gemeiner Bürger zu Athen, fand Mittel ſich der höchſten Gewalt in Athen zu bemächtigen, als Demetrius, Antigonus Sohn, genöthiget war, dieſe Stadt und Griechenland zu verlaſſen. Er regierte mit vieler Gewaltthätigkeit ſo lange, bis Demetrius wieder zurückkam und Athen belagerte, wo er denn mit vielen Schätzen entfloh, und zuletzt in Böotien erſchlagen wurde. S. Plutarchs Leben des Demetrius K. 33.

der Wuth des Pöbels, der Grausamkeit der Räuber, der Ränke der Erbschleicher, der Ansteckung der Luft, und der Gefahren des Meeres, von welchen Epikur, wie er selbst sagt, auf einer Fahrt nach Lampsakus beynahe verschlungen worden, zu erwähnen? Die Natur des Fleisches, die so vielen Stoff zu Krankheiten in sich selbst hat, und die Schmerzen aus dem Körper, wie, nach dem Sprichworte, die Riemen aus dem Stiere nimmt, 28) ist schon hinreichend, den Bösen sowohl als den Guten das Leben gefährlich und kummervoll zu machen, wenn diese alle ihre Freude und Zuversicht blos und allein auf das Fleisch und die darauf sich beziehende Hoffnung zu setzen gelernt haben, wie Epikur in vielen seiner Werke, besonders in der Abhandlung über das höchste Gut lehret.

Indeß ist das Prinzip des vergnügten Lebens, welches die Epikureer annehmen, nicht nur unsicher und unzuverlässig, sondern auch in jeder Rücksicht verächtlich und geringschätzig, da sie die Befreyung vom Uebel für die höchste Wonne und Glückseligkeit erklären, und behaupten, es lasse sich nichts denken, und die ganze Natur habe nichts,

28) Ein Sprüchwort, das von Ackerleuten hergenommen ist, welche die Riemen, womit der Stier gebunden wird, aus der Haut eines Stiers nehmen. Es wurde von denen gebraucht, welche die Mittel, dem andern zu schaden, von diesem selbst hernehmen.

nichts, worein man das Gute ſetzen könne, das jenige ausgenommen, woraus das Uebel derſelben vertrieben wird, wie Metrodorus in ſeiner Abhandlung gegen die Sophiſten ſagt. Demnach iſt das höchſte Gut ſelbſt nichts anders, als die Befreyung vom Uebel; denn es iſt ja nichts vorhanden, wo das höchſte Gut ſich hinſetzen ließe, wenn demſelben weiter keine Schmerzen und Unannehmlichkeiten Platz machen könnten. Damit ſtimmt auch Epikur überein, wenn er ſagt, das Weſen des höchſten Guts entſpringe aus der Entfernung des Uebels, aus der Erinnerung, der Betrachtung und der Freude, daß uns dieß begegnet iſt. 29) „Denn das iſt, fährt er fort, „die höchſte und vollkommenſte Freude, großem „Uebel entronnen zu ſeyn, und darin beſteht das „Weſen der Glückſeligkeit, wenn man dieß gehörig erwägt, und dann dabey beharrt, ohne „ſich die Zeit mit leerem Geſchwätze über das „höchſte Gut zu verderben.“ 30)

D

29) Nämlich, vom Uebel befreyet zu werden.

30) H. Nüſcheler, giebt dieſer dunkeln Stelle Epikurs eine andere Wendung, und überſetzt alſo: „Denn nichts kann uns eine ſo überſchwengliche „Freude verurſachen, als ein drohendes Uebel, dem „wir glücklich entronnen ſind. Dieß iſt das Weſen „der Glückſeligkeit; und ſo wird es ein jeder finden, „der der Sache wohl nachdenkt, ſich an dieſem Begriff feſt hält, und nicht lieber vergebens herumſchweift, und von der Glückſeligkeit in den Tag „hineinſchwazt.“

O welche große Wonne, welche Glückseligkeit, die diese Leute genießen, wenn sie sich über die Befreyung von Kummer, Schmerz und Ungemach freuen! Verlohnt sichs nicht der Mühe, in solchem stolzen Tone davon zu sprechen, wie sie, da sie sich Unsterbliche, die den Göttern gleich sind, nennen, und vor Freuden über die Größe und Vollkommenheit ihres Glücks in ein lautes Frohlocken und Jubelgeschrey ausbrechen, weil sie allein, weiser als andere Menschen, jenes göttliche und erhabene Gut, vom Uebel frey zu seyn, aufgefunden haben? So geben sie ja nun den Schweinen und Schöpsen an Glückseligkeit nichts nach, da sie ihr ganzes Glück auf das Fleisch und die Hoffnung der Seele, wegen des Wohlbefindens des Fleisches, gründen.

Indeß ist die Vermeidung des Uebels nicht einmal für die geschicktern und artigern Thiere der einzige Zweck, wornach sie streben. Wenn sie gesättigt sind, fangen sie an zu singen, oder belustigen sich mit Schwimmen, Fliegen und Laufen, und suchen spielend in ihrer Freude und Lustigkeit allerhand Stimmen und Töne nachzumachen. Dabey liebkosen sie einander, und springen munter herum, weil es ihre Natur so mit sich bringt, daß sie, nach Entfernung des Uebels, das Gute aufsuchen, oder vielmehr, überhaupt alles Schmerzhafte und Fremde, als Hinderniße ihres Glücks, durch Verfolgung des Bessern und Angemeßnen

gemeßnen aus ihrer Natur verbannen. Denn das Nothwendige ist noch kein Gut, sondern jenseits der Vermeidung des Uebels liegt erst das, was wir suchen und wählen müssen, und also gewiß auch das, was angenehm und unserer Natur gemäß ist. Dieß sagt auch Plato, und lehrt, man solle ja nicht die Befreyung von Kummer und Schmerz als ein Vergnügen betrachten, sondern gleichsam als einen Schattenriß, oder als eine Mischung des Angemeßnen und des Fremden, wie des Weissen und Schwarzen, die sich von unten nach der Mitte erhebt. Aber weil man nicht weiß, was unten ist, hält man immer das Mittel für das Aeußerste und für die Grenze. Und dieß ist hier der Fall mit Epikurus und Metrodorus, da sie die Vermeidung des Uebels für das Wesen und den höchsten Grad der Glückseligkeit halten, und also nur eine Freude empfinden wie Sklaven oder aus den Banden entlassene Gefangene, welche froh sind, nach so vielen Schlägen und Mißhandlungen sich salben und baden zu können, aber noch keine freye, reine, ungemischte und narbenlose Freude gekostet oder empfunden haben.

Mit der Krätze oder mit Triefaugen behaftet zu seyn, ist zwar immer eine widrige und unannehme Sache; aber deswegen ist das Kratzen der Haut und das Auswischen der Augen, noch nicht etwas vortrefliches. Eben so wenig folgt

auch

auch, daß, wenn Schmerz, abergläubische Furcht vor den Göttern, oder Bangigkeit wegen des Zustandes nach dem Tode ein Uebel ist, die Befreyung von dem allen eine beneidenswerthe Glückseligkeit seyn müsse. Die Epikureer weisen der Freude einen viel zu kleinen und beschränkten Spielraum an, in welchem sie sich drehet und windet, bis sie nicht mehr vor der Unterwelt erschrickt. Ihre Glückseligkeit erhebt sich also kaum über die Meynungen des Pöbels, und macht das zum einzigen Ziel der Weisheit, was sich schon bey den unvernünftigen Thieren zu finden scheint. Denn wie in Absicht der Schmerzlosigkeit des Körpers nichts darauf ankömmt, ob er durch sich selbst oder von Natur von Schmerzen frey ist; so ist es gewiß auch für die Ruhe der Seele von keinem Belang, ob sie es sich selbst oder der Natur verdankt, daß sie von Furcht und Bangigkeit frey ist. Ja man kann füglich sagen, daß eine Seele, die der Furcht und Unruhe gar nicht empfänglich ist, von stärkerer und besserer Beschaffenheit sey, als die, welche durch Sorgfalt und Vernunft sich erst davon losmachen muß. Doch sie sollen beyde einander gleich seyn; denn auch so wird sich bald ergeben, daß die Epikureer vor den Thieren nichts voraus haben, daß sie über die Erzählungen von den Göttern und der Unterwelt nicht erschrecken, und keine endlosen Quaalen und Schmerzen erwarten. Epikurus lehrt ja

selbst,

ſelbſt, daß die Thiere in dieſer Rückſicht Vorzüge vor uns haben, 31) wenn er ſagt: „Schreckten „uns nicht die Beſorgniſſe wegen der Lufterſchei„nungen, und das, was man von Tod und „Schmerzen erzählt, ſo brauchten wir gar keine „Naturlehre.“ Die Thiere argwöhnen nichts ſchlimmes von den Göttern, ſie werden durch keine Meynungen von dem Zuſtande nach dem Tode beunruhiget, ſie wiſſen und denken ſich überhaupt in dieſen Dingen gar nichts arges. Ja wenn die Epikureer von dem Begriffe, den ſie von Gott haben, die Vorſehung nicht ausſchlöſſen, ſo könnte es noch allenfalls ſcheinen, daß die Weiſen wegen der großen Hoffnungen vor den Thieren in Abſicht des vergnügten Lebens einen Vorzug haben; aber da ſie bey der Lehre von Gott keinen andern Zweck kennen, als die Furcht vor Gott ganz zu verbannen, und ſich von jeder Unruhe und Bangigkeit loszumachen, ſo gehen, meines Erachtens, diejenigen, welche ſich gar keinen Gott denken, weit ſicherer, als die einen Gott, der nicht ſchaden oder ſtrafen kann, kennen gelernt haben. Die Thiere brauchen ſich nicht erſt vom Aberglauben loszumachen, ſie ſind ja gar nicht darein verfallen; ſie haben nicht erſt nöthig, ſchreckhafte

31) Reiſke vermuthet, daß dieß oder etwas ähnliches hier fehle. Ich habe daher dieſe Worte eingeſchaltet, weil ſich ſonſt in dieſer Stelle kein Zuſammenhang findet.

hafte Begriffe von den Göttern abzulegen, sie haben ja dergleichen nicht einmal angenommen. Eben dieß läßt sich auch von dem Zustande in der Unterwelt sagen. Etwas Gutes haben beyde nicht von daher zu erwarten; aber Furcht und Besorgniß wegen der Dinge nach dem Tode findet sich doch gewiß weniger bey denen, die vom Tode gar keinen Begriff haben, als bey solchen, die erst den Begriff fassen müssen, daß der Tod sie nichts angehe. Diese geht er wenigstens in so fern an, als sie über den Tod räsonniren und nachdenken; die Thiere hingegen sind es ganz überhoben, an das zu denken, was sie nichts angeht, und wenn sie sich auch in Acht nehmen, geschlagen, verwundet und getödtet zu werden, so fürchten sie an dem Tode blos das, was auch den Epikureern furchtbar ist.

So sind denn die Güter beschaffen, welche diese Philosophen, wie sie selbst sagen, ihrer Weisheit zu verdanken haben; nun wollen wir auch sehen, welche Güter sie sich selbst entziehen und von sich stoßen. Die Freudensbezeugungen der Seele über das Fleisch und dessen Wohlbefinden, die, wenn sie mäßig sind, eben nichts großes oder der Mühe werthes enthalten, hingegen wenn sie ausschweifen — ausserdem daß sie eitel und unbeständig sind — immer beschwerlich und ungestümm befunden werden, kann man durchaus nicht Vergnügungen oder Ergötzungen

gerecht handeln, trägt zu dieſem Vertrauen nicht das geringſte bey. Denn nicht blos das verſchuldete Leiden, ſondern das Leiden überhaupt iſt es, was uns Furcht erregt; und man darf ſich nicht einbilden, daß es nur peinlich ſey, ſelbſt Ungerechtigkeiten zu verüben, nicht aber, dergleichen von andern zu dulden; nein, die Grauſamkeit des Lachares 27) war für die Athener, und die des Dionyſius für die Syrakuſaner, wo nicht ein größeres, doch gewiß kein geringeres Uebel, als für dieſe beyde ſelbſt. Sie ſchreckten und wurden geſchreckt, und mußten immer Mißhandlungen gewärtig ſeyn, weil ſie vorher jeden, der ihnen in den Weg kam, beleidiget und gemißhandelt hatten. Was braucht man hier erſt der

comme une femme groſſe, qui atend l'heure de ſon travail, à cauſe du corps, ou bien qu'ils dient comment ils atendent encore une eſperance feable et certaine de lui, veu que jamais ils ne l'ont peu ci devant aquerir jusques ici. Dieſem iſt Rüſcheler gefolgt.

27) Dieſer Lachares, ein gemeiner Bürger zu Athen, fand Mittel ſich der höchſten Gewalt in Athen zu bemächtigen, als Demetrius, Antigonus Sohn, genöthiget war, dieſe Stadt und Griechenland zu verlaſſen. Er regierte mit vieler Gewaltthätigkeit ſo lange, bis Demetrius wieder zurückkam und Athen belagerte, wo er denn mit vielen Schätzen entfloh, und zuletzt in Böotien erſchlagen wurde. S. Plutarchs Leben des Demetrius K. 33.

der Wuth des Pöbels, der Grausamkeit der Räuber, der Ränke der Erbschleicher, der Ansteckung der Luft, und der Gefahren des Meeres, von welchen Epikur, wie er selbst sagt, auf einer Fahrt nach Lampsakus beynahe verschlungen worden, zu erwähnen? Die Natur des Fleisches, die so vielen Stoff zu Krankheiten in sich selbst hat, und die Schmerzen aus dem Körper, wie, nach dem Sprichworte, die Riemen aus dem Stiere nimmt, 28) ist schon hinreichend, den Bösen sowohl als den Guten das Leben gefährlich und kummervoll zu machen, wenn diese alle ihre Freude und Zuversicht blos und allein auf das Fleisch und die darauf sich beziehende Hoffnung zu setzen gelernt haben, wie Epikur in vielen seiner Werke, besonders in der Abhandlung über das höchste Gut lehret.

Indeß ist das Prinzip des vergnügten Lebens, welches die Epikureer annehmen, nicht nur unsicher und unzuverlässig, sondern auch in jeder Rücksicht verächtlich und geringschätzig, da sie die Befreyung vom Uebel für die höchste Wonne und Glückseligkeit erklären, und behaupten, es lasse sich nichts denken, und die ganze Natur habe nichts,

28) Ein Sprüchwort, das von Ackerleuten hergenommen ist, welche die Riemen, womit der Stier gebunden wird, aus der Haut eines Stiers nehmen. Es wurde von denen gebraucht, welche die Mittel, dem andern zu schaden, von diesem selbst hernehmen.

nichts, worein man das Gute ſetzen könne, dasjenige ausgenommen, woraus das Uebel derſelben vertrieben wird, wie Metrodorus in ſeiner Abhandlung gegen die Sophiſten ſagt. Demnach iſt das höchſte Gut ſelbſt nichts anders, als die Befreyung vom Uebel; denn es iſt ja nichts vorhanden, wo das höchſte Gut ſich hinſetzen ließe, wenn demſelben weiter keine Schmerzen und Unannehmlichkeiten Platz machen könnten. Damit ſtimmt auch Epikur überein, wenn er ſagt, das Weſen des höchſten Guts entſpringe aus der Entfernung des Uebels, aus der Erinnerung, der Betrachtung und der Freude, daß uns dieß begegnet iſt. 29) „Denn das iſt, fährt er fort, „die höchſte und vollkommenſte Freude, großem „Uebel entronnen zu ſeyn, und darin beſteht das „Weſen der Glückſeligkeit, wenn man dieß gehörig erwägt, und dann dabey beharrt, ohne „ſich die Zeit mit leerem Geſchwätze über das „höchſte Gut zu verderben.“ 30)

D

29) Nämlich, vom Uebel befreyet zu werden.

30) H. Rüſcheler, giebt dieſer dunkeln Stelle Epikurs eine andere Wendung, und überſetzt alſo: „Denn nichts kann uns eine ſo überſchwengliche „Freude verurſachen, als ein drohendes Uebel, dem „wir glücklich entronnen ſind. Dieß iſt das Weſen „der Glückſeligkeit; und ſo wird es ein jeder finden, „der der Sache wohl nachdenkt, ſich an dieſem Begriff feſt hält, und nicht lieber vergebens herumſchweift, und von der Glückſeligkeit in den Tag „hineinſchwazt.“

O welche große Wonne, welche Glückseligkeit, die diese Leute genießen, wenn sie sich über die Befreyung von Kummer, Schmerz und Ungemach freuen! Verlohnt sichs nicht der Mühe, in solchem stolzen Tone davon zu sprechen, wie sie, da sie sich Unsterbliche, die den Göttern gleich sind, nennen, und vor Freuden über die Größe und Vollkommenheit ihres Glücks in ein lautes Frohlocken und Jubelgeschrey ausbrechen, weil sie allein, weiser als andere Menschen, jenes göttliche und erhabene Gut, vom Uebel frey zu seyn, aufgefunden haben? So geben sie ja nun den Schweinen und Schöpsen an Glückseligkeit nichts nach, da sie ihr ganzes Glück auf das Fleisch und die Hoffnung der Seele, wegen des Wohlbefindens des Fleisches, gründen.

Indeß ist die Vermeidung des Uebels nicht einmal für die geschicktern und artigern Thiere der einzige Zweck, wornach sie streben. Wenn sie gesättigt sind, fangen sie an zu singen, oder belustigen sich mit Schwimmen, Fliegen und Laufen, und suchen spielend in ihrer Freude und Lustigkeit allerhand Stimmen und Töne nachzumachen. Dabey liebkosen sie einander, und springen munter herum, weil es ihre Natur so mit sich bringt, daß sie, nach Entfernung des Uebels, das Gute aufsuchen, oder vielmehr, überhaupt alles Schmerzhafte und Fremde, als Hinderniſſe ihres Glücks, durch Verfolgung des Bessern und Angemeßnen

gemeßnen aus ihrer Natur verbannen. Denn das Nothwendige iſt noch kein Gut, ſondern jenſeits der Vermeidung des Uebels liegt erſt das, was wir ſuchen und wählen müſſen, und alſo gewiß auch das, was angenehm und unſerer Natur gemäß iſt. Dieß ſagt auch Plato, und lehrt, man ſolle ja nicht die Befreyung von Kummer und Schmerz als ein Vergnügen betrachten, ſondern gleichſam als einen Schattenriß, oder als eine Miſchung des Angemeßnen und des Fremden, wie des Weiſſen und Schwarzen, die ſich von unten nach der Mitte erhebt. Aber weil man nicht weiß, was unten iſt, hält man immer das Mittel für das Aeußerſte und für die Grenze. Und dieß iſt hier der Fall mit Epikurus und Metrodorus, da ſie die Vermeidung des Uebels für das Weſen und den höchſten Grad der Glückſeligkeit halten, und alſo nur eine Freude empfinden wie Sklaven oder aus den Banden entlaſſene Gefangene, welche froh ſind, nach ſo vielen Schlägen und Mißhandlungen ſich ſalben und baden zu können, aber noch keine freye, reine, ungemiſchte und narbenloſe Freude gekoſtet oder empfunden haben.

Mit der Krätze oder mit Triefaugen behaftet zu ſeyn, iſt zwar immer eine widrige und unangenehme Sache; aber deswegen iſt das Kratzen der Haut und das Auswiſchen der Augen, noch nicht etwas vortrefliches. Eben ſo wenig folgt auch

auch, daß, wenn Schmerz, abergläubische Furcht vor den Göttern, oder Bangigkeit wegen des Zustandes nach dem Tode ein Uebel ist, die Befreyung von dem allen eine beneidenswerthe Glückseligkeit seyn müsse. Die Epikureer weisen der Freude einen viel zu kleinen und beschränkten Spielraum an, in welchem sie sich drehet und windet, bis sie nicht mehr vor der Unterwelt erschrickt. Ihre Glückseligkeit erhebt sich also kaum über die Meynungen des Pöbels, und macht das zum einzigen Ziel der Weisheit, was sich schon bey den unvernünftigen Thieren zu finden scheint. Denn wie in Absicht der Schmerzlosigkeit des Körpers nichts darauf ankömmt, ob er durch sich selbst oder von Natur von Schmerzen frey ist; so ist es gewiß auch für die Ruhe der Seele von keinem Belang, ob sie es sich selbst oder der Natur verdankt, daß sie von Furcht und Bangigkeit frey ist. Ja man kann füglich sagen, daß eine Seele, die der Furcht und Unruhe gar nicht empfänglich ist, von stärkerer und besserer Beschaffenheit sey, als die, welche durch Sorgfalt und Vernunft sich erst davon losmachen muß. Doch sie sollen beyde einander gleich seyn; denn auch so wird sich bald ergeben, daß die Epikureer vor den Thieren nichts voraus haben, daß sie über die Erzählungen von den Göttern und der Unterwelt nicht erschrecken, und keine endlosen Quaalen und Schmerzen erwarten. Epikurus lehrt ja selbst,

ſelbſt, daß die Thiere in dieſer Rückſicht Vorzüge vor uns haben, 31) wenn er ſagt: „Schreckten „uns nicht die Beſorgniſſe wegen der Lufterſchei„nungen, und das, was man von Tod und „Schmerzen erzählt, ſo brauchten wir gar keine „Naturlehre.“ Die Thiere argwöhnen nichts ſchlimmes von den Göttern, ſie werden durch keine Meynungen von dem Zuſtande nach dem Tode beunruhiget, ſie wiſſen und denken ſich überhaupt in dieſen Dingen gar nichts arges. Ja wenn die Epikureer von dem Begriffe, den ſie von Gott haben, die Vorſehung nicht ausſchlöſſen, ſo könnte es noch allenfalls ſcheinen, daß die Weiſen wegen der großen Hoffnungen vor den Thieren in Abſicht des vergnügten Lebens einen Vorzug haben; aber da ſie bey der Lehre von Gott keinen andern Zweck kennen, als die Furcht vor Gott ganz zu verbannen, und ſich von jeder Unruhe und Bangigkeit loszumachen, ſo gehen, meines Erachtens, diejenigen, welche ſich gar keinen Gott denken, weit ſicherer, als die einen Gott, der nicht ſchaden oder ſtrafen kann, kennen gelernt haben. Die Thiere brauchen ſich nicht erſt vom Aberglauben loszumachen, ſie ſind ja gar nicht darein verfallen; ſie haben nicht erſt nöthig, ſchreckhafte

31) Reiſke vermuthet, daß dieß oder etwas ähnliches hier fehle. Ich habe daher dieſe Worte eingeſchaltet, weil ſich ſonſt in dieſer Stelle kein Zuſammenhang findet.

hafte Begriffe von den Göttern abzulegen, sie haben ja dergleichen nicht einmal angenommen. Eben dieß läßt sich auch von dem Zustande in der Unterwelt sagen. Etwas Gutes haben beyde nicht von daher zu erwarten; aber Furcht und Besorgniß wegen der Dinge nach dem Tode findet sich doch gewiß weniger bey denen, die vom Tode gar keinen Begriff haben, als bey solchen, die erst den Begriff fassen müssen, daß der Tod sie nichts angehe. Diese geht er wenigstens in so fern an, als sie über den Tod räsonniren und nachdenken; die Thiere hingegen sind es ganz überhoben, an das zu denken, was sie nichts angeht, und wenn sie sich auch in Acht nehmen, geschlagen, verwundet und getödtet zu werden, so fürchten sie an dem Tode blos das, was auch den Epikureern furchtbar ist.

So sind denn die Güter beschaffen, welche diese Philosophen, wie sie selbst sagen, ihrer Weisheit zu verdanken haben; nun wollen wie auch sehen, welche Güter sie sich selbst entziehen und von sich stoßen. Die Freudensbezeugungen der Seele über das Fleisch und dessen Wohlbefinden, die, wenn sie mäßig sind, eben nichts großes oder der Mühe werthes enthalten, hingegen wenn sie ausschweifen — ausserdem daß sie eitel und unbeständig sind — immer beschwerlich und ungestümm befunden werden, kann man durchaus nicht Vergnügungen oder Ergötzungen

der Seele nennen, sondern nur körperliche Wollüste, denen die Seele gleichsam zulächelt und an deren Genusse sie mit Theil nimmt. Aber die Freuden und Wonnegefühle, die diesen Namen wirklich verdienen, sind vom Gegentheil ganz rein und enthalten nichts, was Herzklopfen, Gewissensbisse und Reue verursachen könnte; vielmehr gewähren sie ein Gut, das der Seele eigen, in der That geistig, ächt und nicht anders woher entlehnt ist, ein Gut, das der Vernunft nicht zuwider, sondern ihr durchaus gemäß ist, da es aus demjenigen Theil der Seele entspringt, der sich mit Erforschung der Wahrheit und Erlernung der Wissenschaften, oder mit Ausübung großer und edler Handlungen beschäftiget. In der That, man würde nicht fertig werden, wenn man alle die großen und herrlichen Freuden, die uns aus diesen beyden Quellen zufließen, genau erzählen und beschreiben wollte. Es sey also genug, derselben nur mit wenigem zu gedenken.

Zuerst stellen sich die Geschichten dar, welche bey aller angenehmen Unterhaltung, die sie gewähren, die stete Begierde nach Wahrheit unbefriedigt lassen, so daß man des Vergnügens niemals überdrüßig wird; und dieses Vergnügens wegen sind auch die Lügen nicht ohne Annehmlichkeit, und die Fabeln und Erdichtungen haben immer für uns viel Anziehendes, wenn sie gleich keine Ueberzeugung bewirken können. Man überlege

lege nur zum Beyspiel, welchen Eindruck Plato's Erzählung von der Insel Atlantis 32) und die letzten Gesänge der Iliade beym Lesen auf uns machen, wie wir da mit ungeduldiger Begierde, nicht anders, als wenn Tempel und Theater vor uns verschlossen würden, auf den Ausgang der Fabel warten. Aber die Erlernung der Wahrheit selbst ist für uns eine eben so liebenswürdige und erwünschte Sache, als das Leben und das Daseyn, weil dadurch unsere Kenntnisse vermehrt werden, 33) hingegen das Traurigste und Schrecklichste, was der Tod hat, ist Vergessenheit, Unwissenheit und Finsterniß. Aus dieser Ursache streiten beynahe alle Menschen gegen diejenigen, die den Todten die Empfindung absprechen, indem man annimmt, daß Leben, Daseyn und Freude nur allein in dem Vermögen zu denken und zu

32) Im Griechischen Ατλαντικος; so heißt Plato's Dialog Kritias, weil darin eine weitläuftige Beschreibung von der fabelhaften Insel Atlantis vorkömmt, die westlich von Afrika im atlantischen Ocean gelegen haben und durch Erdbeben untergegangen seyn soll.

33) Bey dieser Stelle bin ich der Reiskischen Erklärung gefolgt. Ampot, Xylander und Rüscheler verstehen ειναι oder γινεσθαι darunter, so daß letzterer die Uebersetzung davon giebt: „Die Er„kenntniß der Wahrheit ist eine so liebenswürdige „Sache, daß wir einzig durch sie zu leben, und für „sie das Daseyn empfangen zu haben scheinen.“

empfinden beſtehe. Selbſt traurige und unangenehme Dinge werden mit einer Art von Vergnügen gehört, und ob wir gleich über das Geſagte oft erſchrecken und weinen, ſo dringen wir doch darauf, es vollends zu erzählen, wie jener:

Phorb. Weh mir! ich fürchte, Fürſt, zu reden, fürchte bang.

Oedipus. Und ich zu hören. Doch ſprich dreuſt, ich hörte längſt. 34)

Doch könnte man dieß eher für eine Ausſchweifung in dem Vergnügen alles zu wiſſen, oder für einen gegen die Vernunft verſtoßenden Drang der Neugierde anſehen.

Wenn nun aber eine Geſchichte oder Erzählung gar nichts widriges und ſchädliches enthält, wenn ſie große, edle Thaten mit einem kraftvollen und anmuthigen Vortrag verbindet — wie zum Beyſpiel die Geſchichte Herodots von den griechiſchen, und die des Xenophons von den perſiſchen Begebenheiten, desgleichen die göttlichen Geſänge Homers, Eudoxus Erdbeſchreibung 35) Ariſtoteles Werk von Gründung und Verfaſſung der

34) Aus Sophokles Tragödie, König Oedipus V. 1169. 70. nach H. Manſo's Ueberſetzung.

35) Eudoxus von Knidus, ein berühmter Mathematiker und Aſtronom, lebte um die 102te Olympiade. Eins ſeiner vorzüglichſten Werke war die περιοδος γης, oder Erdbeſchreibung, das wenigſtens aus acht Büchern beſtanden hat, aber verlohren gegangen iſt.

der Staaten 36), und Ariſtoxenus Lebensbeſchreibungen 37) — ſo genießt man dabey ein großes und mannichfaltiges Vergnügen, das ganz rein iſt und keine Reue hinterläßt. Wer würde wohl, wenn ihn auch noch ſo ſehr hungerte oder dürſtete, lieber das leckere Mahl der Phäaker 38) genießen, als Ulyſſes Erzählung von ſeiner Irrfahrt leſen wollen? Oder wem ſollte es angenehmer ſeyn, mit dem ſchönſten Weibe zu Bette zu gehen, als über dem, was Xenophon von der Panthea, 39) Ariſtobulus von der Timoklea 40)

36) Von dieſem bey den Alten ſehr geſchätzten Werke des Ariſtoteles, ſind nur wenige Fragmente auf uns gekommen.

37) Ariſtoxenus war aus Tarent gebürtig, und ein Schüler des Ariſtoteles. Er ſoll an die 450 Schriften verfertiget haben, worunter die hier angeführten Lebensbeſchreibungen großer Männer am berühmteſten waren. Wir haben von ihm nur noch ein Werk über die Muſik.

38) Eine Anſpielung auf die Stelle im 8ten Buche der Odyſſee, V. 484. f.

39) Die Geſchichte der Perſerin Panthea, kömmt vor im 5ten, 6ten und 7ten Buche von Xenophons Kyropädie.

40) Ariſtobulus, aus Kaſſandrea, begleitete Alexandern auf ſeinem Zuge durch Aſien, und ſchrieb noch im hohen Alter eine Geſchichte deſſelben, die für ſehr glaubwürdig gehalten worden. — Die hier erwähnte Timoklea iſt vermuthlich eben dieſelbe, von welcher im 2ten Bande S. 58. eine rühmliche Handlung erzählt worden.

Dioptrik schrieb, dem Philippus, 45) da er seine Untersuchungen über die Figur des Mondes aufsetzte, dem Archimedes, als er vermittelst des Winkels entdeckte, daß der Durchmesser der Sonne ein eben so großer Theil des größten Zirkels sey, als der Winkel von vier rechten, ja auch dem Apollonius und Aristarchus, 46) die ähnliche Erfindungen gemacht haben? Noch jetzt pflegt die Betrachtung und Untersuchung dieser Kenntnisse denen, die sich damit beschäftigen, ein ungemeines Vergnügen zu verschaffen, und erhabene Gesinnungen einzuflößen. Es wäre daher höchst unschicklich, die aus den Küchen und Borhellen kommenden Vergnügungen mit jenen zu vergleichen und dadurch die Musen und den Helikon zu beschimpfen.

Auf welchen nie ein Hirt sein Vieh zu treiben wagt,
Wohin kein Beil noch drang —

Dieß

45) Ein berühmter Astronom und Schüler des Plato aus der Stadt Medama oder Medma im untern Italien.

46) Aristarchus war ebenfalls ein großer Astronom aus Samus, dessen schon mehrmals gedacht worden, und der nicht mit dem Grammatiker Aristarchus verwechselt werden darf — Apollonius, von Pergä in Pamphylien, lebte unter Ptolemäus Euergetes, und hat sich durch mehrere mathematische Schriften, besonders die Conica bekannt gemacht.

Dieß ſind in Wahrheit die reinen und unbefleckten Weiden der Bienen, aber jene gleichen dem Kitzel der Schweine und Böcke, da ſie nur den Theil der Seele, der den niedrigſten Leidenſchaften unterworfen iſt, befriedigen.

Der Hang zur Wolluſt iſt immer ſchlau und verwegen; aber demungeachtet hat noch keiner nach dem Genuß ſeiner Geliebten vor Freuden einen Stier geopfert, noch keiner gelobet, ſogleich zu ſterben, wenn er ſich in den Leckerbiſſen einer königlichen Tafel recht ſatt gegeſſen. Eudoxus hingegen wollte ſich gerne, wie Phaethon verbrennen laſſen, wenn er ſich nur der Sonne nähern und die Geſtalt, Größe und Schönheit dieſes Geſtirns genauer betrachten könnte; und Pythagoras opferte einer geometriſchen Figur wegen einen Stier, wie Apollodotus ſagt: 47)

Als der ſamiſche Weiſe die Löſung des ſchweren Problems fand
Die den Göttern ſein Dank mit Hekatomben vergalt —

47) Beym Athenäus B. 10. K. 418, und Diogenes Laert. B. 8. K. 1, 11. heißt der Verfaſſer dieſes Epigramms Apollodorus der Rechenmeiſter. Beyde Schriftſteller führen auch nur dieß einzige Diſtichon an; es beſteht aber aus drey Diſtichen und man findet es ganz in der von H. Hrn. Prof. Jacobs herausgegebenen Anthologie, Th. 4. S. 225.

es ſey nun wegen der Entdeckung, daß die Hypotenuſe ein Quadrat giebt, das den Quadraten der Linien, welche den rechten Winkel einſchließen, gleich iſt, oder wegen des Problems von der Fläche der Parabel 48)

Den Archimedes zogen ſeine Bedienten mit Gewalt von den geometriſchen Figuren weg und ſalbten ihn. Aber auch dabey zeichnete er immer mit dem Striegel Figuren auf ſeinen Bauch, und da er im Bade aus dem Ueberlaufen des Waſſers entdeckte, wie das Gewicht der Krone ſich beſtimmen ließe, 49) ſprang er voller Entzückung und Begeiſterung heraus und rief: Gefunden! Gefunden! und unter öfterer Wiederholung dieſes Ausrufs gieng er fort. Noch nie aber haben wir einen Freſſer: Geſchmaußt! noch einen Wollüſtling: Geküßt! vor Entzückung ausrufen hören, ungeachtet es der ausgelaſſenen Schwelger zu allen Zeiten tauſend und aber tauſend

gegeben

48) Man nennt dieſes das Problem von der Quadratur der Parabel. Es iſt nämlich der Satz, daß die Fläche der Parabel $\frac{2}{3}$ von dem Rechteck ihrer Coordinaten iſt. H. Käſtner giebt den Archimedes als Erfinder dieſes Satzes an, von dem er einen beſondern Traktat (de quadratura parabolae) geſchrieben hat. Vergl. Barrows Ausgabe von Archimedes Werken (London, 1675.) S. 122.

49) Was es mit dieſem Umſtande für eine Bewandniß hat, findet man beym Vitruvius B. 9. K. 3. weitläuftig erzählt.

gegeben hat und noch giebt. Im Gegentheil verabſcheuen wir ſolche Leute, die ſich der genoſſenen Mahlzeiten mit zu vieler Freude erinnern, weil ſie an geringfügigen und nichtswürdigen Vergnügungen ein gar zu großes Behagen finden; indeß nehmen wir an der Begeiſterung des Eudoxus, des Archimedes, des Hiparchus Theil und glauben dem Plato, welcher von den mathematiſchen Wiſſenſchaften ſagt, daß, wenn ſie auch aus Dummheit und Unerfahrenheit vernachläßiget werden, ſie ſich doch vermöge ihrer Reize mit Macht emporheben.

Alle dieſe herrlichen und mannigfaltigen Vergnügungen nun leiten die Epikureer, wie friſche Quellen, ſorgfältig von ſich weg, und gebieten jedem, der zu ihrer Schule kömmt, ja nicht davon zu koſten, ſondern ſich ſo geſchwind als möglich von ihnen zu entfernen 50). Ja den Pythokles 51) bitten und beſchwören alle Männer und Weiber um des Epikurs willen, daß er auf die ſogenannten

50) Nach den Worten: mit aufgehocktem Kahne zu entfliehen, welches vermuthlich eine ſprüchwörtliche Redensart geweſen iſt. Reiſke will ακατια in ιστια verwandeln, aber dieß wird ſich nicht zu επαρσαμενοις ſchicken.

51) Pythokles war ein Schüler Epikurs, an den dieſer einen von Diogenes Laert. aufbewahrten Brief geſchrieben hat. Vom Apelles iſt nichts bekannt; auch iſt das hier Angeführte aus Mangel anderer Nachrichten unge-

ten freyen Wiſſenſchaften ja keinen Fleiß wenden ſoll; dagegen machen ſie von einem gewiſſen Apelles viel Rühmens und Lobens, weil er, wie ſie ſchreiben, die mathematiſchen Wiſſenſchaften von jeher zurückgeſetzt und ſich nie damit verunreiniget hat. In Anſehung der Geſchichte will ich, um ihrer übrigen Unwiſſenheit in den Wiſſenſchaften nicht zu gedenken, bloß das anführen, was Metrodorus in der Abhandlung von den Dichtern ſagt: „Wenn du daher geſtehen mußt, „du wiſſeſt nicht, auf welcher Seite Hektor ge„ſtritten, welches die erſten oder die mittelſten „Verſe in Homers Gedichten ſind, ſo brauchſt „du deshalb nicht zu erröthen.“

Daß die Wollüſte des Körpers, gleich den Eteſien, 52) mit der Blüthe der Jahre allmählig abnehmen und endlich ganz aufhören, iſt dem Epikur nicht unbekannt geweſen. Er wirft alſo die Frage auf, ob ein Weiſer, der nun alt und zum Genuß der Liebe unfähig geworden, ſich noch durch Anfühlung und Betaſtung ſchöner Perſonen Vergnügen machen ſoll? Aber ganz anders dachte hierinn Sophokles, welcher erklärte, er ſey froh, daß er der Wolluſt, wie einem grauſamen und wütenden Herrn entronnen wäre. Leute, die dem

52) Eteſien, (Hundstagwinde) nannten die Griechen in den Ländern am mittelländiſchen Meere in den Monaten Julius und Auguſt regelmäßig von Norden her wehenden Winde.

dem Genuß ergeben ſind, ſollten vielmehr, wenn ſie ſehen, daß das Alter viele Quellen der Freude austrocknet, und daß, wie Euripides ſagt, Venus den Greiſen nicht hold iſt, jene geiſtigen Vergnügungen ſammeln, ſie gleichſam, als Lebensmittel, die nie verfaulen oder verderben, auf die bevorſtehende Belagerung aufheben, und dann nur dieß die Venusfeſte ihres Lebens und deren Nachtage ſeyn laſſen, daß ſie ſich mit Hiſtorien, mit Gedichten oder mit Problemen aus der Muſik und Geometrie beluſtigen. Wahrlich, es würde ihnen nicht einfallen, an jene, ich möchte wohl ſagen, blinden und zahnloſen Betaſtungen, an die ohnmächtigen Aufwallungen der Wolluſt zu denken, wenn ſie auch weiter nichts gelernt hätten, als über den Homer und Euripides zu ſchreiben, wie Ariſtoteles, Herakleides und Dikäarchus gethan haben. Allein um ſolche Hülfsmittel bekümmern ſie ſich gar nicht; jede andere Beſchäftigung iſt ihnen freudenleer und trocken — ſo nennen ſie ſelbſt auch die Tugend — und da ſie ſich doch ſchlechterdings vergnügen wollen, der Körper aber ihnen ſeine Dienſte verſagt, ſo beginnen ſie dann, nach ihrem eigenen Geſtändniſſe ſolche ſchändliche, das Alter entehrende Dinge. Sie erinnern ſich der vormals genoſſenen Wollüſte, und in Ermängelung der friſchen brauchen ſie jene alten, gleichſam eingepöckelten und erſtorbenen Vergnügungen, um der Natur zuwider andere eben ſo todte in dem

Fleiſche,

Fleische, wie in kalter Asche, anzufachen, weil sie in der Seele kein eigenes Vergnügen, keine würdige Freude vorräthig haben.

Von den übrigen Wissenschaften habe ich vorhin, wie es mir eben beyfiel, geredet; was nun aber besonders die Musik betrifft, die uns so viel Vergnügen und Wonne bringt, so kann man unmöglich unbemerkt lassen, daß die Epikureer sie verschmähen und fliehen, so ungereimt ist das, was Epikur darüber sagt. In seinen Fragen nämlich macht er den Weisen zu einem Liebhaber der Schauspiele, der an Concerten und theatralischen Vorstellungen so gut als irgend Jemand Vergnügen finde; aber den musikalischen Problemen und den philologischen Fragen der Kunstrichter will er nicht einmal beym Becher einen Platz einräumen, sondern räth den Königen, die die Gelehrsamkeit lieben, bey der Tafel lieber Erzählungen von Soldatenstreichen und unanständige Schwänke als Unterredungen über Gegenstände der Musik und Dichtkunst zu dulden. Dieß wagt er zu sagen in seinem Buche über die königliche Regierung, gleich als wenn er es für einen Sardanapalus oder für einen Naratus, 53) Satrapen von Babylon, geschrieben hätte. Denn ein Hiero, ein Attalus, ein Archelaus würden sich wahrlich nicht bereden lassen, Männer wie Euri-

53) Von diesem Naratus ist weiter nichts bekannt.

Euripides, Simonides, Melanippides, Krates und Diodotus 54), von ihrer Tafel wegzujagen, und an ihrer Stelle Poſſenreiſer und Luſtigmacher, wie Kardax, Agrias, Kallias, Thraſonides und Thraſyleon, die weiter nichts als aus vollem Halſe zu lachen, und in die Hände zu klatſchen wiſſen, neben ſich ſetzen zu laſſen. Hätte Ptolemäus der erſte, der das Muſeum ſtiftete, 55) dieſe trefflichen, einem Könige ſo anſtändigen Lehren vernommen, würde er da nicht zu den Samiern 56) geſagt haben: O Muſe, welch ein Neid iſt das? Denn es ziemt keinem Athener,

54) Hiero, König von Syrakus, hatte den Dichter Simonides an ſeinem Hofe, Archelaus, König von Makedonien, den Euripides und Melanippides, einen lyriſchen Dichter; Attalus, König von Pergamus, den Krates Mallotes, einen Grammatiker und Stoiker. Diodotus kömmt weiter nicht vor.

55) Das Muſeum war eine Geſellſchaft gelehrter Männer, die Ptolemäus, der erſte, oder Soter, aus allen Ländern zuſammenberief, zu deren Gebrauch er auch die berühmte Bibliothek anlegte. Einige ſchreiben dieß dem zweyten Ptolemäus Philadelphus, zu; aber dieſer hat nur die Stiftung ſeines Vaters erweitert, und auf die Vergröſſerung der Bibliothek allen Fleiß gewendet.

56) Wie die Samier hieher kommen, und auf welchen Umſtand Plutarch anſpielt, iſt nicht bekannt. Amyot aber muß für Σαμιοις geleſen haben, Μουσαις, da er überſetzt: n'euſt-il pas dit aux Muſes?

und Theopompus von der Thisbe 41) erzählen, eine Nacht zu durchwachen? Das sind Freuden und Vergnügungen der Seele.

Aber nicht weniger verbannen die Epikureer auch jene, die uns die Mathematik gewährt. Gleichwohl verschafft uns die Geschichte nur ein leichtes und einfaches Vergnügen, in Vergleichung mit der Geometrie, Astronomie und Harmonik, die eine Menge der stärksten und wirksamsten Reizungen haben, und uns durch die Figuren, wie durch Zaubermittel, an sich zu locken wissen. Wer an diesen Geschmack gefunden hat, und mit ihnen genau bekannt geworden ist, geht herum und singt mit Sophokles:

Begeistert fühl ich ganz die holde Macht der Musen,
Und was mein Herz entzückt, ist Leyer und Gesang. 42)

Aber

41) Pausanias gedenkt B. 9. K. 32. einer Nymphe Thisbe, von der eine Stadt in Böotien ihren Namen erhalten hat. Ob diese hier gemeynt ist, läßt sich nicht sagen. Der Geschichtschreiber Theopompus, aus Chius, ist schon öfters angeführet worden.

42) Die Verse des Sophokles sind durchaus verdorben und unverständlich. Ich habe daher die Uebersetzung des H. Rüscheler beybehalten, die wenigstens zum Zusammenhang paßt. Uebrigens vermuthet Reiske aus dem folgenden, daß sie aus der verlohrnen Tragödie Thamyr entlehnt sind.

Aber nicht Thamyras allein war von den Musen begeistert, sondern wahrlich auch Eudoxus, Aristarchus und Archimedes. Wenn die Liebhaber der Mahlerey von der Schönheit ihrer Werke so sehr eingenommen und bezaubert werden, daß Nikias, als er die Todtenbeschwörung 43) mahlte, seine Bedienten oftmals fragte, ob er schon zu Mittag gegessen hätte, und da der König Ptolemäus ihm für das vollendete Gemählde sechzig Talente, 44) anbieten ließ, diese Summe nicht annahm und sein Werk gar nicht verkaufen wollte — wie mannichfaltig, wie erhaben muß nun erst das Vergnügen seyn, welches die Geometrie und Astronomie dem Euklides verschaffte, als er die

43) Er war ein Athener, und lebte nach Alexanders Zeiten unter Ptolemäus Soter. Der Gegenstand seines Gemähldes war aus dem 11ten Buche der Odyssee (Νεκυια) genommen, wie Ulysses in der Unterwelt die Todten, besonders den Tiresias wegen seiner künftigen Schicksale befragt. Auch Aelian sagt in der vermischten Geschichte, B. 3. K. 31. daß Nikias oft über der Arbeit das Essen vergessen habe.

44) Etwa 76875 Thaler nach unserm Gelde. Nach Plinius B. 35. K. 11. war es der König Attalus, der dieß Gemählde kaufen wollte. Dieser aber lebte 100 Jahre später. Nikias schenkte nachher das Gemählde seiner Vaterstadt Athen.

Dioptrik ſchrieb, dem Philippus, 45) da er ſeine Unterſuchungen über die Figur des Mondes aufſetzte, dem Archimedes, als er vermittelſt des Winkels entdeckte, daß der Durchmeſſer der Sonne ein eben ſo großer Theil des größten Zirzels ſey, als der Winkel von vier rechten, ja auch dem Apollonius und Ariſtarchus, 46) die ähnliche Erfindungen gemacht haben? Noch jetzt pflegt die Betrachtung und Unterſuchung dieſer Kenntniſſe denen, die ſich damit beſchäftigen, ein ungemeines Vergnügen zu verſchaffen, und erhabene Geſinnungen einzuflößen. Es wäre daher höchſt unſchicklich, die aus den Küchen und Borhellen kommenden Vergnügungen mit jenen zu vergleichen und dadurch die Muſen und den Helikon zu beſchimpfen.

Auf welchen nie ein Hirt ſein Vieh zu treiben wagt,
Wohin kein Beil noch drang —

Dieß

45) Ein berühmter Aſtronom und Schüler des Plato aus der Stadt Medama oder Medma im untern Italien.

46) Ariſtarchus war ebenfalls ein großer Aſtronom aus Samus, deſſen ſchon mehrmals gedacht worden, und der nicht mit dem Grammatiker Ariſtarchus verwechſelt werden darf — Apollonius, von Pergä in Pamphylien, lebte unter Ptolemäus Euergetes, und hat ſich durch mehrere mathematiſche Schriften, beſonders die Conica bekannt gemacht.

Dieß ſind in Wahrheit die reinen und unbefleckten Weiden der Bienen, aber jene gleichen dem Kitzel der Schweine und Böcke, da ſie nur den Theil der Seele, der den niedrigſten Leidenſchaften unterworfen iſt, befriedigen.

Der Hang zur Wolluſt iſt immer ſchlau und verwegen; aber demungeachtet hat noch keiner nach dem Genuß ſeiner Geliebten vor Freuden einen Stier geopfert, noch keiner gelobet, ſogleich zu ſterben, wenn er ſich in den Leckerbiſſen einer königlichen Tafel recht ſatt gegeſſen. Eudoxus hingegen wollte ſich gerne, wie Phaethon verbrennen laſſen, wenn er ſich nur der Sonne nähern und die Geſtalt, Größe und Schönheit dieſes Geſtirns genauer betrachten könnte; und Pythagoras opferte einer geometriſchen Figur wegen einen Stier, wie Apollodotus ſagt: 47)

Als der ſamiſche Weiſe die Löſung des ſchweren Problems fand
Die den Göttern ſein Dank mit Hekatomben vergalt —

47) Beym Athenäus B. 10. K. 418, und Diogenes Laert. B. 8. K. 1, 11. heißt der Verfaſſer dieſes Epigramms Apollodorus der Rechenmeiſter. Beyde Schriftſteller führen auch nur dieß einzige Diſtichon an; es beſteht aber aus drey Diſtichen und man findet es ganz in der von H. Hrn. Prof. Jacobs herausgegebenen Anthologie, Th. 4. S. 225.

es ſey nun wegen der Entdeckung, daß die Hypotenuſe ein Quadrat giebt, das den Quadraten der Linien, welche den rechten Winkel einſchließen, gleich iſt, oder wegen des Problems von der Fläche der Parabel 48)

Den Archimedes zogen ſeine Bedienten mit Gewalt von den geometriſchen Figuren weg und ſalbten ihn. Aber auch dabey zeichnete er immer mit dem Striegel Figuren auf ſeinen Bauch, und da er im Bade aus dem Ueberlaufen des Waſſers entdeckte, wie das Gewicht der Krone ſich beſtimmen ließe, 49) ſprang er voller Entzückung und Begeiſterung heraus und rief: Gefunden! Gefunden! und unter öfterer Wiederholung dieſes Ausrufs gieng er fort. Noch nie aber haben wir einen Freſſer: Geſchmaußt! noch einen Wollüſtling: Geküßt! vor Entzückung ausrufen hören, ungeachtet es der ausgelaſſenen Schwelger zu allen Zeiten tauſend und aber tauſend gegeben

48) Man nennt dieſes das Problem von der Quadratur der Parabel. Es iſt nämlich der Satz, daß die Fläche der Parabel ⅔ von dem Rechteck ihrer Coordinaten iſt. H. Käſtner giebt den Archimedes als Erfinder dieſes Satzes an, von dem er einen beſondern Traktat (de quadratura parabolae) geſchrieben hat. Vergl. Barrows Ausgabe von Archimedes Werken (London, 1675.) S. 122.

49) Was es mit dieſem Umſtande für eine Bewandniß hat, findet man beym Vitruvius B. 9. K. 3. weitläuftig erzählt.

gegeben hat und noch giebt. Im Gegentheil verabscheuen wir solche Leute, die sich der genossenen Mahlzeiten mit zu vieler Freude erinnern, weil sie an geringfügigen und nichtswürdigen Vergnügungen ein gar zu großes Behagen finden; indeß nehmen wir an der Begeisterung des Eudoxus, des Archimedes, des Hiparchus Theil und glauben dem Plato, welcher von den mathematischen Wissenschaften sagt, daß, wenn sie auch aus Dummheit und Unerfahrenheit vernachläßiget werden, sie sich doch vermöge ihrer Reize mit Macht emporheben.

Alle diese herrlichen und mannigfaltigen Vergnügungen nun leiten die Epikureer, wie frische Quellen, sorgfältig von sich weg, und gebieten jedem, der zu ihrer Schule kömmt, ja nicht davon zu kosten, sondern sich so geschwind als möglich von ihnen zu entfernen 50). Ja den Pythokles 51) bitten und beschwören alle Männer und Weiber um des Epikurs willen, daß er auf die sogenannten

50) Nach den Worten: mit aufgehocktem Kahne zu entfliehen, welches vermuthlich eine sprüchwörtliche Redensart gewesen ist. Reiske will ακρατια in ἱστια verwandeln, aber dieß wird sich nicht zu επαραμενους schicken.

51) Pythokles war ein Schüler Epikurs, an den dieser einen von Diogenes Laert. aufbewahrten Brief geschrieben hat. Vom Apel[illegible] ist nichts bekannt; auch ist das hier Angeführte aus Mangel mehrerer Nachrichten [illegible]

ten freyen Wiſſenſchaften ja keinen Fleiß wenden ſoll; dagegen machen ſie von einem gewiſſen Apelles viel Rühmens und Lobens, weil er, wie ſie ſchreiben, die mathematiſchen Wiſſenſchaften von jeher zurückgeſetzt und ſich nie damit verunreiniget hat. In Anſehung der Geſchichte will ich, um ihrer übrigen Unwiſſenheit in den Wiſſenſchaften nicht zu gedenken, bloß das anführen, was Metrodorus in der Abhandlung von den Dichtern ſagt: „Wenn du daher geſtehn mußt, „du wiſſeſt nicht, auf welcher Seite Hektor ge„ſtritten, welches die erſten oder die mittelſten „Verſe in Homers Gedichten ſind, ſo brauchſt „du deshalb nicht zu erröthen.“

Daß die Wollüſte des Körpers, gleich den Eteſien, 52) mit der Blüthe der Jahre allmählig abnehmen und endlich ganz aufhören, iſt dem Epikur nicht unbekannt geweſen. Er wirft alſo die Frage auf, ob ein Weiſer, der nun alt und zum Genuß der Liebe unfähig geworden, ſich noch durch Anfühlung und Betaſtung ſchöner Perſonen Vergnügen machen ſoll? Aber ganz anders dachte hierinn Sophokles, welcher erklärte, er ſey froh, daß er der Wolluſt, wie einem grauſamen und wütenden Herrn entronnen wäre. Leute, die dem

52) Eteſien, (Hundstagwinde) nannten die Grie[illegible] in den Ländern am mittelländiſchen Meere in den Monaten Julius und Auguſt regelmäßig vom Norden her wehenden Winde.

dem Genuß ergeben sind, sollten vielmehr, wenn sie sehen, daß das Alter viele Quellen der Freude austrocknet, und daß, wie Euripides sagt, Venus den Greisen nicht hold ist, jene geistigen Vergnügungen sammeln, sie gleichsam, als Lebensmittel, die nie verfaulen oder verderben, auf die bevorstehende Belagerung aufheben, und dann nur dieß die Venusfeste ihres Lebens und deren Nachtage seyn lassen, daß sie sich mit Historien, mit Gedichten oder mit Problemen aus der Musik und Geometrie belustigen. Wahrlich, es würde ihnen nicht einfallen, an jene, ich möchte wohl sagen, blinden und zahnlosen Betastungen, an die ohnmächtigen Aufwallungen der Wollust zu denken, wenn sie auch weiter nichts gelernt hätten, als über den Homer und Euripides zu schreiben, wie Aristoteles, Herakleides und Dikäarchus gethan haben. Allein um solche Hülfsmittel bekümmern sie sich gar nicht; jede andere Beschäftigung ist ihnen freudenleer und trocken — so nennen sie selbst auch die Tugend — und da sie sich doch schlechterdings vergnügen wollen, der Körper aber ihnen seine Dienste versagt, so beginnen sie dann, nach ihrem eigenen Geständnisse solche schändliche, das Alter entehrende Dinge. Sie erinnern sich der vormals genossenen Wollüste, und in Ermanglung der frischen brauchen sie jene alten, gleichsam eingepöckelten und erstorbenen Vergnügungen, um der Natur zuwider andere eben so todte in dem

Fleische,

Fleische, wie in kalter Asche, anzufachen, weil sie in der Seele kein eigenes Vergnügen, keine würdige Freude vorräthig haben.

Von den übrigen Wissenschaften habe ich vorhin, wie es mir eben beyfiel, geredet; was nun aber besonders die Musik betrifft, die uns so viel Vergnügen und Wonne bringt, so kann man unmöglich unbemerkt lassen, daß die Epikureer sie verschmähen und fliehen, so ungereimt ist das, was Epikur darüber sagt. In seinen Fragen nämlich macht er den Weisen zu einem Liebhaber der Schauspiele, der an Concerten und theatralischen Vorstellungen so gut als irgend Jemand Vergnügen finde; aber den musikalischen Problemen und den philologischen Fragen der Kunstrichter will er nicht einmal beym Becher einen Platz einräumen, sondern räth den Königen, die die Gelehrsamkeit lieben, bey der Tafel lieber Erzählungen von Soldatenstreichen und unanständige Schwänke als Unterredungen über Gegenstände der Musik und Dichtkunst zu dulden. Dieß wagt er zu sagen in seinem Buche über die königliche Regierung, gleich als wenn er es für einen Sardanapalus oder für einen Naratus, 53) Satrapen von Babylon, geschrieben hätte. Denn ein Hiero, ein Attalus, ein Archelaus würden sich wahrlich nicht bereden lassen, Männer wie Euri-

53) Von diesem Naratus ist weiter nichts bekannt.

Euripides, Simonides, Melanippides, Krates und Diodotus 54), von ihrer Tafel wegzujagen, und an ihrer Stelle Poſſenreiſer und Luſtigmacher, wie Kardax, Agrias, Kallias, Thraſonides und Thraſyleon, die weiter nichts als aus vollem Halſe zu lachen, und in die Hände zu klatſchen wiſſen, neben ſich ſetzen zu laſſen. Hätte Ptolemäus der erſte, der das Muſeum ſtiftete, 55) dieſe trefflichen, einem Könige ſo anſtändigen Lehren vernommen, würde er da nicht zu den Samiern 56) geſagt haben: O Muſe, welch ein Neid iſt das? Denn es ziemt keinem Athener,

54) Hiero, König von Syrakus, hatte den Dichter Simonides an ſeinem Hofe, Archelaus, König von Makedonien, den Euripides und Melanippides, einen lyriſchen Dichter; Attalus, König von Pergamus, den Krates Mallotes, einen Grammatiker und Stoiker. Diodotus kömmt weiter nicht vor.

55) Das Muſeum war eine Geſellſchaft gelehrter Männer, die Ptolemäus, der erſte, oder Soter, aus allen Ländern zuſammenberief, zu deren Gebrauch er auch die berühmte Bibliothek anlegte. Einige ſchreiben dieß dem zweyten Ptolemäus Philadelphus, zu; aber dieſer hat nur die Stiftung ſeines Vaters erweitert, und auf die Vergröſſerung der Bibliothek allen Fleiß gewendet.

56) Wie die Samier hieher kommen, und auf welchen Umſtand Plutarch anſpielt, iſt nicht bekannt. Amyot aber muß für Σαμιοις geleſen haben, Μουσαις, da er überſetzt: n'eust-il pas dit aux Muſes?

ner, 57) die Muſen auf eine ſolche Art zu bekriegen und anzufeinden. „Was Zeus nicht liebt, „bebt zurück vor dem hallenden Liede der Muſen.“ 58)

Was ſagſt du, Epikur? Du gehſt gleich früh auf das Theater, um da die Zitherſänger und Flötenſpieler zu hören; aber wenn bey einer Gaſterey Theophraſtus über die Akkorde, Ariſtoxenus über die Veränderungen der Töne, und Ariſtophanes 59) über den Homer ſpricht, wilſt du aus Verdruß und Widerwillen die Hände vor die Ohren halten? Betrug da ſich nicht der ſkythiſche König Ateas weit artiger, welcher, als der zum Gefangenen gemachte Flötenſpieler Iſmenias, bey Tafel ſpielte, mit einem Schwur betheuerte, er höre doch ſein Pferd lieber wiehern? 60) Sie wollen nicht zugeben, daß ſie mit allem, was ſchön iſt, einen unverſöhnlichen Krieg führen; aber wo iſt das Erhabene, das Reine, das ſie ſchätzen und lieben, wenn nicht Wolluſt damit verbunden iſt? Wäre es in Abſicht des vergnügten Lebens nicht weit zuträglicher, gegen Salben und

57) Dieß geht darauf, daß Epikur ein gebohrner Athener war.

58) Aus Pindarus erſter pythiſcher Hymne, V. 25. f.

59) Ein Grammatiker aus Byzanz, der ſich ſehr mit der Kritik über den Homer beſchäftiget hat. Er darf nicht mit dem Komödiendichter verwechſelt werden.

60) S. oben B. 2. S. 176.

und Räucherwerk einen Widerwillen zu haben, als die Unterredung der Kunstrichter und Tonkünstler mit Abscheu zu fliehen? Denn welche Flöte, welche zum Gesang gestimmte Zither, welches Chor, das

Aus offnem Munde weiser Männer
Lautschallenden Gesang verbreitet —

hat je dem Epikur oder Metrodor so viel Vergnügen gemacht, als die Gespräche und Belehrungen über die Chöre, und die Auflösung vorgelegter Fragen über Flötenspiel, Takt und Harmonie dem Aristoteles, Theophrastus, Hieronymus, und Dikäarchus 61) gewährten? Dahin gehören zum Beyspiel die Fragen: Warum unter sonst gleichen Flöten die engere einen tiefern Ton giebt? Warum die Schalmeye (Syrinx), wenn man sie in die Höhe hält, durch alle Töne heller, wenn man sie aber niedersenkt, wieder tiefer tönt? Warum die Flöte, in Verbindung mit einer andern, einen tiefern, allein aber einen hellern Klang hat? Woher es kömmt, daß, wenn man auf den Theatern das Orchester mit Spreu oder Sand bestreut, das Volk blind wird? 62) In wies

61) Hieronymus war ein berühmter Peripatetiker aus Rhodus, und der schon mehrmals angeführte Dikäarchus, ein Schüler des Aristoteles, aus Messene, der mehrere Werke über die Musik geschrieben hat, die aber verlohren gegangen sind.

62) Dieß sagt der gewöhnliche griechische Text. Da aber dieß ungereimt ist, so verändert Reiske das

wiefern der Baumeiſter dem Alexander, der in Pella das Proſkenium 63) ganz von Kupfer wollte machen laſſen, ſolches aus dem Grunde widerrieth, daß er die Stimme der Schauſpieler dadurch verderben würde? Warum die chromatiſche Gattung der Muſik uns aufheitert, die harmoniſche aber uns ernſthaft und nachdenkend macht?

Ueberdieß können, wie mich dünkt, die Sitten der Dichter, ihre Erfindungen, die Verſchiedenheiten der Charaktere, die Auflöſungen verfänglicher Fragen, die das Schickliche und Zierliche mit dem Angemeßnen und Wahrſcheinlichen verbinden, uns ſogar, um mit Xenophon zu reden, der Liebe vergeſſen machen; ſo groß iſt das Vergnügen, welches ſie enthalten. Aber an dieſem

das Wort λαος in ηχος, und dann kömmt der Sinn heraus: „der Schall dumpf wird.“ Etwas ähnliches muß Ampot dabey gedacht haben, da er überſetzt: le peuple en eſt tout aſſourdi. — Orcheſter war auf den griechiſchen Theatern der Platz, wo der Chor tanzte und ſang.

63) Προσκηνιον, war ein großer Raum vor der eigentlichen Scene, mehrentheils zehn Fuß höher als die Ορχηστρα, wo die Schauſpieler ihre Rollen ſpielten. Hier waren auch die zu jedem Stück erforderlichen Dekorationen angebracht. — Pella war zu Philipps und Alexanders Zeiten die Haupt- und Reſidenzſtadt des makedoniſchen Reiches.

ſem nehmen die Epikureer keinen Theil; ſie ſelbſt ſagen es frey und wollen gar nichts davon wiſſen. Da ſie aber die Denkkraft durch die fleiſchlichen Begierden, wie durch Bleygewichte, ganz aus der Seele in den Körper hinabziehen, ſo ſind ſie auch von Pferdeknechten und Hirten nicht ſehr verſchieden, welche ihrem Vieh Heu, Stroh und Gras vorwerfen, weil daſſelbe mit dergleichen Dingen gefüttert werden muß. Denn wollen ſie nicht ſo die Seele, wie ein Schwein, mit den Wollüſten des Körpers mäſten, da ſie ſie nur das was dem Fleiſche angenehm iſt, hoffen, empfinden und ſich daran erinnern, aber keine eigene Freude und Vergnügung aus ſich ſelbſt nehmen oder aufſuchen laſſen? Was kann nun wohl unvernünftiger ſeyn, als eine ſolche Meynung? Der Menſch iſt ſeiner Natur nach aus zwey Theilen, dem Körper und der Seele zuſammengeſetzt, und unter dieſen beyden hat noch dazu die Seele die vorzüglichere Stelle; gleichwohl ſoll der Körper ſein eigenes, ihm natürliches und angemeſſenes Gut haben, die Seele aber keins; ſie ſoll müßig da ſitzen, den Körper angaffen, zu ſeinen Empfindungen lächeln und mit ihm Freude und Vergnügen theilen, für ſich ſelbſt aber vom Anfange her unbeweglich und unempfindlich ſeyn, auch nichts erfreuliches haben, das ihrer Wahl oder Begierde werth wäre? Daher ſollten ſie entweder ihre wahre Meynung gerade herausſa-

gen, und den Menschen für einen bloßen Fleischklumpen erklären, — wie einige thun, die alle geistige Substanz läugnen — oder wenn sie in uns zwey verschiedene Naturen annehmen, so sollten sie auch jeder ein ihr eigenes Gut und Uebel, was ihr angemessen und fremd ist, lassen, so wie auch jeder der Sinn für einen besondern sinnlichen Gegenstand geschaffen ist, wenn sie gleich das Vermögen zu empfinden mit einander gemein haben. Nun ist aber der Verstand das eigene Organ der Seele; und daß bey diesem gar nichts eigenes Statt finden soll, kein Anschauen, keine Bewegung, keine verwandte Empfindung, über deren Besitz sie sich freuen könnte, das ist doch wahrlich die allerungereimteste Behauptung, es wäre denn, daß man diesen Leuten so etwas unter der Hand fälschlich aufbürden will.

Ich nahm daher das Wort: Nach unserm Urtheil, sagte ich, ist das gar nicht der Fall, und du bist hiermit von allem Unrecht losgesprochen. Fahr also nur getrost in deiner Rede fort.

Wie? versetzte Theon, soll mich denn Aristodemus, da du ganz ermüdet bist, nicht ablösen?

Aristodemus antwortete: Ja sehr gern, wenn du so müde geworden, wie dieser (Plutarch). Da du aber noch bey Kräften bist, mein Bester, so schone deiner nicht, und laß dir nicht nachsagen, daß du aus Weichlichkeit die Arbeit scheuest.

Was

Was noch zu sagen übrig ist, fuhr Theon fort, hat gar keine Schwierigkeiten. Wir haben nämlich noch die vielen und mannichfaltigen Vergnügungen, die ein thätiges Leben gewährt, durchzugehen. Die Epikureer sagen auch selbst, Gutes thun sey angenehmer als Gutes empfangen. Man kann freylich durch Worte Gutes thun, aber vorzüglich und am meisten geschieht es doch durch Handlungen, wie schon der Ausdruck Wohlthat lehrt, und sie selbst auch bezeugen.

Wir hörten vorhin diesen 64) erzählen, was für Ausrufungen Epikur gebraucht, welche Briefe er an seine Freunde geschrieben hat, um den Metrodorus zu rühmen und zu preisen, weil er mit beherztem Muthe aus Athen in den Piräeus dem Syrer Mithrus zu Hülfe geeilet war, wiewohl er in diesem Falle nicht einmal etwas ausgerichtet hatte. Wie groß, wie erhaben muß nun erst das Vergnügen gewesen seyn, welches Plato empfand, als Dion, der aus seiner Schule gekommen war, den Dionysius stürzte, und Sicilien befreyte! Wie sehr muß Aristoteles sich gefreuet haben, als er seine im Schutte liegende Vaterstadt wieder aufbaute und die zerstreuten Bürger zurückbrachte! wie sehr Theophrastus

64) Nämlich Plutarch in der seinen Freunden vorgelesenen Abhandlung gegen Kolotes, welche gleich nach dieser folgt. Die Stelle, worauf es hier ankömmt, ist nicht weit vom Ende jener Abhandlung.

und Pheidias, die die Tyrannen ihrer Vaterstadt vertrieben! Wie vielen Personen leisteten diese für sich selbst Hülfe und Unterstützung, indem sie nicht blos etwas Weizen oder einen Scheffel Mehl, wie Epikurus zuweilen gethan hat, zuschickten, sondern indem sie es bewirkten, daß Verbannte in ihre Heimath zurückkehrten, daß Gefangene ihrer Banden entlediget, daß Weiber, Kinder ihren Männern und Vätern wiedergegeben wurden: Dieß alles ist euch schon bekannt, und es wäre unnöthig, mehr davon zu sagen. Aber unmöglich ist es mir, jene Albernheit des Menschen mit Stillschweigen zu übergehen, da er Themistokles und Miltiades Thaten ganz heruntersetzt und mit Füßen tritt, und doch von sich selbst in einem so hochtrabenden Tone an seine Freunde schreibt: „Die Abführung des Getreides habt „ihr uns bestens besorgt und dadurch von eurer „Zuneigung gegen mich Beweise gegeben, die bis „an den Himmel reichen.“ Nähme man aus dem Briefe des Philosophen die Erwähnung des Bischen Getreide weg, so würde man sicher auf den Gedanken fallen, der Brief müsse eine Danksagung für die Befreyung des atheniſchen Volks oder wohl gar für die Rettung ganz Griechenlands enthalten.

Daß nun auch die Natur zu den Wollüsten des Körpers einen ungeheuren Aufwand erfordert, daß das höchste Vergnügen nicht in Wasserbrey

und

und Linſen beſteht, ſondern die Begierden der Schwelger köſtliche Gerichte, thaſiſchen Wein, wohlriechende Salben, allerhand Confect, und die mit dem Safte der gelbbefiederten Biene *) reichlich angemachten Kuchen erheiſchen, überdieß auch wohl ſchöne, reizende Mädchen, wie Leontium, Boidium, Hedeia, Nikedion und andere, die in der Nähe von Epikurs Garten wohnten, das will ich für jetzt ganz übergehen. Soviel aber iſt ausgemacht, daß die Freuden der Seele nur auf der Größe der Thaten, auf der Schönheit ruhmwürdiger Handlungen beruhen, wenn ſie nicht vergeblich, unedel und kindiſch, ſondern im Gegentheil wichtig, dauerhaft und erhaben ſeyn ſollen. Wenn indeß Epikur aus Ziererey den Schmerzen und Ungemächlichkeiten 65) Trotz bietet, ungefähr

*) Eine Anſpielung auf eine Stelle in Euripides wütenden Herkules, V. 487.

65) In den Wörtern περι του ſcheint επιχουρον oder περιστως, vielleicht auch beydes zu ſtecken. Das letztere habe ich beym Ueberſetzen angenommen, ſo wie die Reiskiſche Verbeſſerung κακοπαθειας für συμπαθειας. H. Rüſcheler folgt der gemeinen Leſeart und giebt die Stelle ſo: „Wenn man ſich gleich den „Soldatenknechten, die die Feſte der Venus feyern, einer ausgelaſſenen Fröhlichkeit überläßt —" welches aber weder in den Worten προς συμπαθειας ετοιμασθαι liegt, noch ſich zum Zuſammenhange ſchickt.

Fleiſche, wie in kalter Aſche, anzufachen, weil ſie in der Seele kein eigenes Vergnügen, keine würdige Freude vorräthig haben.

Von den übrigen Wiſſenſchaften habe ich vorhin, wie es mir eben beyfiel, geredet; was nun aber beſonders die Muſik betrifft, die uns ſo viel Vergnügen und Wonne bringt, ſo kann man unmöglich unbemerkt laſſen, daß die Epikureer ſie verſchmähen und fliehen, ſo ungereimt iſt das, was Epikur darüber ſagt. In ſeinen Fragen nämlich macht er den Weiſen zu einem Liebhaber der Schauſpiele, der an Concerten und theatraliſchen Vorſtellungen ſo gut als irgend Jemand Vergnügen finde; aber den muſikaliſchen Problemen und den philologiſchen Fragen der Kunſtrichter will er nicht einmal beym Becher einen Platz einräumen, ſondern räth den Königen, die die Gelehrſamkeit lieben, bey der Tafel lieber Erzählungen von Soldatenſtreichen und unanſtändige Schwänke als Unterredungen über Gegenſtände der Muſik und Dichtkunſt zu dulden. Dieß wagt er zu ſagen in ſeinem Buche über die königliche Regierung, gleich als wenn er es für einen Sardanapalus oder für einen Naratus, 53) Satrapen von Babylon, geſchrieben hätte. Denn ein Hiero, ein Attalus, ein Archelaus würden ſich wahrlich nicht bereden laſſen, Männer wie

Euri-

53) Von dieſem Naratus iſt weiter nichts bekannt.

Euripides, Simonides, Melanippides, Krates und Diodotus 54), von ihrer Tafel wegzujagen, und an ihrer Stelle Poſſenreiſer und Luſtigmacher, wie Kardax, Agrias, Kallias, Thraſonides und Thraſyleon, die weiter nichts als aus vollem Halſe zu lachen, und in die Hände zu klatſchen wiſſen, neben ſich ſetzen zu laſſen. Hätte Ptolemäus der erſte, der das Muſeum ſtiftete, 55) dieſe trefflichen, einem Könige ſo anſtändigen Lehren vernommen, würde er da nicht zu den Samiern 56) geſagt haben: O Muſe, welch ein Neid iſt das? Denn es ziemt keinem Athener,

54) Hiero, König von Syrakus, hatte den Dichter Simonides an ſeinem Hofe, Archelaus, König von Makedonien, den Euripides und Melanippides, einen lyriſchen Dichter; Attalus, König von Pergamus, den Krates Mallotes, einen Grammatiker und Stoiker. Diodotus kömmt weiter nicht vor.

55) Das Muſeum war eine Geſellſchaft gelehrter Männer, die Ptolemäus, der erſte, oder Soter, aus allen Ländern zuſammenberief, zu deren Gebrauch er auch die berühmte Bibliothek anlegte. Einige ſchreiben dieß dem zweyten Ptolemäus Philadelphus, zu; aber dieſer hat nur die Stiftung ſeines Vaters erweitert, und auf die Vergröſſerung der Bibliothek allen Fleiß gewendet.

56) Wie die Samier hieher kommen, und auf welchen Umſtand Plutarch anſpielt, iſt nicht bekannt. Amyot aber muß für Σαμιους geleſen haben, Μουσαις, da er überſetzt: n'eust-il pas dit aux Muſes?

ner, 57) die Musen auf eine solche Art zu bekriegen und anzufeinden. „Was Zeus nicht liebt, „bebt zurück vor dem hallenden Liede der Musen.“ 58)

Was sagst du, Epikur? Du gehst gleich früh auf das Theater, um da die Zitherſänger und Flötenſpieler zu hören; aber wenn bey einer Gasterey Theophrastus über die Akkorde, Aristoxenus über die Veränderungen der Töne, und Aristophanes 59) über den Homer spricht, willst du aus Verdruß und Widerwillen die Hände vor die Ohren halten? Betrug da sich nicht der skythische König Ateas weit artiger, welcher, als der zum Gefangenen gemachte Flötenspieler Ismenias, bey Tafel spielte, mit einem Schwur betheuerte, er höre doch sein Pferd lieber wiehern? 60) Sie wollen nicht zugeben, daß sie mit allem, was schön ist, einen unversöhnlichen Krieg führen; aber wo ist das Erhabene, das Reine, das sie schätzen und lieben, wenn nicht Wollust damit verbunden ist? Wäre es in Absicht des vergnügten Lebens nicht weit zuträglicher, gegen Solchen und

57) Dieß geht darauf, daß Epikur ein gebohrner Athener war.

58) Aus Pindarus erster pythischer Hymne, V. 25. f.

59) Ein Grammatiker aus Byzanz, der sich sehr mit der Kritik über den Homer beschäftiget hat. Er darf nicht mit dem Komödiendichter verwechselt werden.

60) S. oben B. 2. S. 176.

und Räucherwerk einen Widerwillen zu haben, als die Unterredung der Kunstrichter und Tonkünstler mit Abscheu zu fliehen? Denn welche Flöte, welche zum Gesang gestimmte Zither, welches Chor, das

Aus offnem Munde weiser Männer
Lautschallenden Gesang verbreitet —

hat je dem Epikur oder Metrodor so viel Vergnügen gemacht, als die Gespräche und Belehrungen über die Chöre, und die Auflösung vorgelegter Fragen über Flötenspiel, Takt und Harmonie dem Aristoteles, Theophrastus, Hieronymus, und Dikäarchus 61) gewährten? Dahin gehören zum Beyspiel die Fragen: Warum unter sonst gleichen Flöten die engere einen tiefern Ton giebt? Warum die Schalmeye (Syrinx), wenn man sie in die Höhe hält, durch alle Töne heller, wenn man sie aber niedersenkt, wieder tiefer tönt? Warum die Flöte, in Verbindung mit einer andern, einen tiefern, allein aber einen hellern Klang hat? Woher es kömmt, daß, wenn man auf den Theatern das Orchester mit Spreu oder Sand bestreut, das Volk blind wird? 62) In wies

61) Hieronymus war ein berühmter Peripatetiker aus Rhodus, und der schon mehrmals angeführte Dikäarchus, ein Schüler des Aristoteles, aus Messene, der mehrere Werke über die Musik geschrieben hat, die aber verlohren gegangen sind.

62) Dieß sagt der gewöhnliche griechische Text. Da aber dieß ungereimt ist, so verändert Reiske das

wiefern der Baumeiſter dem Alexander, der in Pella das Proſkenium 63) ganz von Kupfer wollte machen laſſen, ſolches aus dem Grunde widerrieth, daß er die Stimme der Schauſpieler dadurch verderben würde? Warum die chromatiſche Gattung der Muſik uns aufheitert, die harmoniſche aber uns ernſthaft und nachdenkend macht?

Ueberdieß können, wie mich dünkt, die Sitten der Dichter, ihre Erfindungen, die Verſchiedenheiten der Charaktere, die Auflöſungen verfänglicher Fragen, die das Schickliche und Zierliche mit dem Angemeßnen und Wahrſcheinlichen verbinden, uns ſogar, um mit Xenophon zu reden, der Liebe vergeſſen machen; ſo groß iſt das Vergnügen, welches ſie enthalten. Aber an dieſem

das Wort λαος in ηχος, und dann kömmt der Sinn heraus: „der Schall dumpf wird.“ Etwas ähnliches muß Ampot dabey gedacht haben, da er überſetzt: le peuple en eſt tout aſſourdi — Orcheſter war auf den griechiſchen Theatern der Platz, wo der Chor tanzte und ſang.

63) προσκηνιον, war ein großer Raum vor der eigentlichen Scene, mehrentheils zehn Fuß höher als die ορχηστρα, wo die Schauſpieler ihre Rollen ſpielten. Hier waren auch die zu jedem Stück erforderlichen Dekorationen angebracht. — Pella war zu Philipps und Alexanders Zeiten die Haupt- und Reſidenzſtadt des makedoniſchen Reiches.

sem nehmen die Epikureer keinen Theil; sie selbst sagen es frey und wollen gar nichts davon wissen. Da sie aber die Denkkraft durch die fleischlichen Begierden, wie durch Bleygewichte, ganz aus der Seele in den Körper hinabziehen, so sind sie auch von Pferdeknechten und Hirten nicht sehr verschieden, welche ihrem Vieh Heu, Stroh und Gras vorwerfen, weil dasselbe mit dergleichen Dingen gefüttert werden muß. Denn wollen sie nicht so die Seele, wie ein Schwein, mit den Wollüsten des Körpers mästen, da sie sie nur das was dem Fleische angenehm ist, hoffen, empfinden und sich daran erinnern, aber keine eigene Freude und Vergnügung aus sich selbst nehmen oder aufsuchen lassen? Was kann nun wohl unvernünftiger seyn, als eine solche Meynung? Der Mensch ist seiner Natur nach aus zwey Theilen, dem Körper und der Seele zusammengesetzt, und unter diesen beyden hat noch dazu die Seele die vorzüglichere Stelle; gleichwohl soll der Körper sein eigenes, ihm natürliches und angemessenes Gut haben, die Seele aber keins; sie soll müßig da sitzen, den Körper angaffen, zu seinen Empfindungen lächeln und mit ihm Freude und Vergnügen theilen, für sich selbst aber vom Anfange her unbeweglich und unempfindlich seyn, auch nichts erfreuliches haben, das ihrer Wahl oder Begierde werth wäre? Daher sollten sie entweder ihre wahre Meynung gerade herausfa-

gen, und den Menschen für einen bloßen Fleischklumpen erklären, — wie einige thun, die alle geistige Substanz läugnen — oder wenn sie in uns zwey verschiedene Naturen annehmen, so sollten sie auch jeder ein ihr eigenes Gut und Uebel, was ihr angemessen und fremd ist, lassen, so wie auch jeder der Sinn für einen besondern sinnlichen Gegenstand geschaffen ist, wenn sie gleich das Vermögen zu empfinden mit einander gemein haben. Nun ist aber der Verstand das eigene Organ der Seele; und daß bey diesem gar nichts eigenes Statt finden soll, kein Anschauen, keine Bewegung, keine verwandte Empfindung, über deren Besitz sie sich freuen könnte, das ist doch wahrlich die allerungereimteste Behauptung, es wäre denn, daß man diesen Leuten so etwas unter der Hand fälschlich aufbürden will.

Ich nahm daher das Wort: Nach unserm Urtheil, sagte ich, ist das gar nicht der Fall, und du bist hiermit von allem Unrecht losgesprochen. Fahr also nur getrost in deiner Rede fort.

Wie? versetzte Theon, soll mich denn Aristodemus, da du ganz ermüdet bist, nicht ablösen?

Aristodemus antwortete: Ja sehr gern, wenn du so müde geworden, wie dieser (Plutarch). Da du aber noch bey Kräften bist, mein Bester, so schone deiner nicht, und laß dir nicht nachsagen, daß du aus Weichlichkeit die Arbeit scheuest.

Was

Was noch zu sagen übrig ist, fuhr Theon fort, hat gar keine Schwierigkeiten. Wir haben nämlich noch die vielen und mannichfaltigen Vergnügungen, die ein thätiges Leben gewährt, durchzugehen. Die Epikureer sagen auch selbst, Gutes thun sey angenehmer als Gutes empfangen. Man kann freylich durch Worte Gutes thun, aber vorzüglich und am meisten geschieht es doch durch Handlungen, wie schon der Ausdruck Wohlthat lehrt, und sie selbst auch bezeugen.

Wir hörten vorhin diesen 64) erzählen, was für Ausrufungen Epikur gebraucht, welche Briefe er an seine Freunde geschrieben hat, um den Metrodorus zu rühmen und zu preisen, weil er mit beherztem Muthe aus Athen in den Piräeus dem Syrer Mithrus zu Hülfe geeilet war, wiewohl er in diesem Falle nicht einmal etwas ausgerichtet hatte. Wie groß, wie erhaben muß nun erst das Vergnügen gewesen seyn, welches Plato empfand, als Dion, der aus seiner Schule gekommen war, den Dionysius stürzte, und Sicilien befreyte! Wie sehr muß Aristoteles sich gefreuet haben, als er seine im Schutte liegende Vaterstadt wieder aufbaute und die zerstreuten Bürger zurückbrachte! wie sehr Theophrastus

64) Nämlich Plutarch in der seinen Freunden vorgelesenen Abhandlung gegen Kolotes, welche gleich nach dieser folgt. Die Stelle, worauf es hier ankömmt, ist nicht weit vom Ende jener Abhandlung.

und Pheidias, die die Tyrannen ihrer Vaterſtadt vertrieben! Wie vielen Perſonen leiſteten dieſe für ſich ſelbſt Hülfe und Unterſtützung, indem ſie nicht blos etwas Weizen oder einen Scheffel Mehl, wie Epikurus zuweilen gethan hat, zuſchickten, ſondern indem ſie es bewirkten, daß Verbannte in ihre Heimath zurückkehrten, daß Gefangene ihrer Banden entlediget, daß Weiber, Kinder ihren Männern und Vätern wiedergegeben wurden: Dieß alles iſt euch ſchon bekannt, und es wäre unnöthig, mehr davon zu ſagen. Aber unmöglich iſt es mir, jene Albernheit des Menſchen mit Stillſchweigen zu übergehen, da er Themiſtokles und Miltiades Thaten ganz herunterſetzt und mit Füßen tritt, und doch von ſich ſelbſt in einem ſo hochtrabenden Tone an ſeine Freunde ſchreibt: „Die Abführung des Getreides habt „ihr uns beſtens beſorgt und dadurch von eurer „Zuneigung gegen mich Beweiſe gegeben, die bis „an den Himmel reichen.“ Nähme man aus dem Briefe des Philoſophen die Erwähnung des Bischen Getreide weg, ſo würde man ſicher auf den Gedanken fallen, der Brief müſſe eine Dankſagung für die Befreyung des atheniſchen Volks oder wohl gar für die Rettung ganz Griechenlands enthalten.

Daß nun auch die Natur zu den Wollüſten des Körpers einen ungeheuren Aufwand erfordert, daß das höchſte Vergnügen nicht in Waſſerbrey

und

und Linsen besteht, sondern die Begierden der Schwelger köstliche Gerichte, thasischen Wein, wohlriechende Salben, allerhand Confect, und die mit dem Safte der gelbbefiederten Biene *) reichlich angemachten Kuchen erheischen, überdieß auch wohl schöne, reitzende Mädchen, wie Leontium, Boidium, Hedeia, Nikedion und andere, die in der Nähe von Epikurs Garten wohnten, das will ich für jetzt ganz übergehen. Soviel aber ist ausgemacht, daß die Freuden der Seele nur auf der Größe der Thaten, auf der Schönheit ruhmwürdiger Handlungen beruhen, wenn sie nicht vergeblich, unedel und kindisch, sondern im Gegentheil wichtig, dauerhaft und erhaben seyn sollen. Wenn indeß Epikur aus Ziererey den Schmerzen und Ungemächlichkeiten 65) Trotz bietet, ungefähr

*) Eine Anspielung auf eine Stelle in Euripides wütenden Herkules, V. 487.

65) In den Wörtern περι του scheint Επικουρου oder περισσως, vielleicht auch beydes zu stecken. Das letztere habe ich beym Uebersetzen angenommen, so wie die Reiskische Verbesserung κακοπαθειας für ευπαθειας. H. Rüscheler folgt der gemeinen Lesearт und giebt die Stelle so: „Wenn man sich gleich den „Soldatknechten, die die Feste der Venus feyern, einer ausgelassenen Fröhlichkeit überläßt —" welches aber weder in den Worten προς ευπαθειας επαιρεσθαι liegt, noch sich zum Zusammenhange schickt.

Die

so wie Matrosen, die das Venusfest feyern; wenn er sich viel darauf einbildet, daß er bey der Wassersucht, woran er krank lag, seine Freunde öfters bewirthete, und sich nicht scheute, dem schon im Körper befindlichen Wasser noch mehr Feuchtigkeiten zuzuführen, und daß er bey der Erinnerung an Ntokles letzte Reden mit einer ganz eigenen Art von Wonne in Thränen zerfloß, so wird das wohl kein Mensch von gesundem Verstande Freuden oder Vergnügungen nennen; vielmehr, wenn je die Seele in ein lautes Lachen ausbrechen könnte, 66) so müßte es gewiß über diese erzwungene Freuden und dieses weinerliche Lachen geschehen. Gesetzt aber, es wollte jemand dieß Freuden und Vergnügungen nennen, so halte man doch einmal das Uebergewicht folgender Freuden dagegen:

Sparta's glänzender Ruhm verlosch durch unsere Klugheit — 67)

Und:

Die Vergleichung mit den Matrosen verstehe ich so, daß Schiffsleute gemeynt sind, die auf offener See das Venusfest feyern, wo sie keine Mädchen haben, mit denen sie es feyern könnten, und also gezwungener Weise enthaltsam seyn müssen.

66) Nach den Worten: wenn die See'e eines sardinischen Lachens fähig wäre — ein Sprüchwort, dessen Ursprung verschiedentlich angegeben wird, S. Erasmus Adagia. S. 571.

67) Dieser Vers betrift den thebanischen Feldherrn Epaminondas und stand nebst dreyanderen auf einer Bildsäule desselben in Theben. S. Pausanias B. 9. c. 15. wo auch die übrigen Verse stehen.

Und:

Welch ein herrlicher Stern iſt, Fremdling,
dieſer dem Lande! — 68)

Desgleichen:

Soll ich als ſterblichen Menſchen, oder als
Gott dich begrüßen? — 69)

Wenn ich mir die herrlichen Thaten des Thraſybulus und Pelopidas vor Augen ſtelle, wenn ich mir den Ariſteides bey Platää oder den Miltiades bey Marathon denke, dann ſehe ich mich, um mit Herodot 70) zu reden, nothgedrungen, die Erklärung zu thun, daß ein thätiges Leben weit mehr Vergnügen als Ehre und Ruhm verſchafft. Dieß bezeugt mir auch Epaminondas, welcher geſagt haben ſoll, nichts habe ihm größere Freude gemacht, als daß ſeine Aeltern ſo lange gelebt hätten, um das unter ſeiner Anführung bey Leuktra errichtete Siegeszeichen zu ſehen. Aber nun laßt uns einmal mit Epaminon-

68) Dieß iſt der Anfang einer Inſchrift auf den römiſchen Feldherrn Claudius Marcellus, die auf einer Statue deſſelben in dem Minerventempel bey Lindus in der Inſel Rhodus ſtund. Die übrigen drey Verſe ſind in Plutarchs Leben des Marcellus K. 30. zu finden.

69) Ein Vers aus dem Orakel, welches dem ſpartaniſchen Geſetzgeber Lykurg in Delphi ertheilt wurde. Das ganze Orakel findet man bey m Herodot. B. 1. K. 65.

70) Im 7ten Buche. K. 139.

das Mutter die des Epikurus vergleichen, die es zu ihrer großen Freude erlebte, daß ihr Sohn sich in sein Gärtchen verkroch und mit einer Buhlerinn aus Kyzikus gemeinschaftlich mit Polyänus Kinder zeugte. Daß die Mutter und Schwester des Metrodorus über dessen Heyrath eine ungemeine Freude gehabt haben, sieht man aus den Antwortschreiben an den Bruder, die noch in seinen Büchern stehen.

Bey dem allen nun versichern diese Leute mit großem Geschrey, daß sie vergnügt gelebt haben, daß sie in Wonne schweben, und sich wegen ihrer Lage glücklich preisen. Wenn die Sklaven an den Saturnalien schmaußen, oder bey der Feyer des Bacchusfestes auf dem Lande herumziehen, ist das Jauchzen und Lärmen derselben kaum auszuhalten, indem sie in ihrer plumpen Freude ungefähr so reden und handeln:

Du sitzest da? Komm, Freund, und laß uns munter zechen!
Zu essen giebts genug — du Thor, versag dir nichts!
Gleich jauchzten alle laut, und füllten ihre Becher.
Der eine schmückte sich mit einem Kranz und plerrte

Zum ſchönen Lorbeerzweig im rauhſten Ton
ein Lied
Apoll zu Ehren her — 71)

Wie? ſtimmt nicht damit völlig überein, was Metrodorus an ſeinen Bruder ſchreibt? „Es „liegt nichts daran, die Griechen zu retten, oder „der Weisheit wegen von ihnen Kränze zu erhal„ten; nein, Timokrates, unſere Sache iſt, zu „eſſen und Wein zu trinken, auf eine dem Bauche „angenehme und unſchädliche Art.“ Deßgleichen was er an einem andern Orte in eben dieſen Brie„fen ſagt: „O welche Freude empfand ich, als „ich von Epikur dem Bauche recht gütlich thun „lernte. Denn, Timokrates, du Naturforſcher, „das höchſte Gut beſteht im Bauche.“

Solchergeſtalt nun meſſen dieſe Leute die ganze Größe ihrer Glückſeligkeit nur nach dem Bauche, als

71) Die letzten Worte dieſer aus einem Komiker entlehnten Stelle ſind ſo corrupt, daß ich keinen ſchicklichen Sinn herausfinden kann. Amyot überſetzt ſie alſo:

L'autre pouſſant la porte prend deduit
A tenir hors ſa compagne de lict.

H. Nüſcheler nach ihm:

— — — Und dieſer ſchlägt
Die Thür gewaltig zu, und ſchließt ſein Weib
Sein liebes Weib, das an ihr pochte, aus.

Nach Reiskens Verbeſſerung wäre der Sinn etwa der: Ein anderer rennt an ſeine arme Beyſchläferin ſo heftig, daß es einen lauten Schall giebt.

als dem Mittelpunkt und Umfang ihrer Glückseligkeit. Aber an jener glänzenden und königlichen Freude, die die erhabensten Gesinnungen einflößt, und Licht und Heiterkeit über alles verbreitet, können sie nie Theil nehmen, da sie sich ein ganz einsiedlerisches Leben, das mit Staatsgeschäften, ja selbst mit den Pflichten der Menschheit nichts zu thun hat, und von jener Begeisterung für Ruhm und Ehre weit entfernt ist, gewählt haben. Die menschliche Seele ist doch wahrlich nicht ein so kleines verächtliches und unedles Ding, daß sie ihre Begierden, wie der Polyp seine Arme nur nach dem Eßbaren ausstrecken sollte; die schnellste Sättigung pflegt dieselben in einem Augenblicke abzuschneiden. Wenn hingegen die höhern Triebe nach dem Schönen und der daraus entspringenden Ehre und Wonne zu ihrer vollen Stärke gelangt sind, dann lassen sie sich nicht mehr in dem kurzen Raum des Lebens beschränken; nein, Ehrbegierde und Menschenliebe umfassen die ganze Ewigkeit, und streben durch Thaten und Verdienste empor, die eine unaussprechliche Freude gewähren, eine Freude, der die Edlen selbst nicht einmal, wenn sie wollen, entgehen können, die ihnen überall aufstößt und nachfolgt, wenn sie so viele durch Wohlthaten beglücken.

Und durchgeht er die Stadt, wie ein Gott
rings wird er betrachtet — 72)

Auch

72) Aus dem 8ten Buche der Odyssee V. 173.

Auch ein Blinder sieht ein, daß ein Mann, der andern solche Gesinnungen beyzubringen weiß, daß sie bey seinem Anblick vor Freuden in die Höhe hüpfen, und nichts mehr wünschen, als ihn bey der Hand zu fassen und zu begrüßen, in sich selbst schon einen reichen Schatz von Freude und Wonne haben muß. Daher werden sie nie müde, Andern Gutes zu erweisen, sie lassen niemals den Muth sinken, und man hört oft von ihnen Reden wie folgende:

"Dein Vater zeugte dich zum Nutzen vieler Menschen —

Oder:

Wir hören nimmer auf den Menschen wohl zu thun —

Doch was braucht man hier eben von vollkommnen guten Menschen zu reden? Wenn einem mittelmäßig bösen Menschen, der eben im Begriff ist zu sterben, ein Gott oder ein König, von dem sein Leben abhängt, nur eine einzige Stunde noch vergönnte, daß er sie entweder zur Ausführung einer rühmlichen That, oder zum Genuß eines Vergnügens anwenden und dann gleich sterben sollte — wer würde wohl in dieser Zeit lieber bey einer Lais schlafen oder ariusischen Wein 73) trinken, als einen Archias tödten, und

73) Dieser Wein hatte seinen Namen von Ariusia, einer gewissen Gegend in der Insel Chius, wo er gezogen wurde. Strabo B. 14. (S. 1747. der Penzel. Ueber-

und dadurch Theben 74) in Freyheit ſetzen wollen? Ich wenigſtens glaube, Niemand. Denn ich ſehe, daß ſogar einige unter den Fechtern, die nicht ganz roh und viehiſch, ſondern gebohrne Griechen ſind, wenn ſie auf den Kampfplatz treten wollen, und ihnen da noch eine Menge köſtlicher Speiſen aufgetragen werden, während dieſer Zeit lieber ihre Weiber einigen Freunden zur Vorſorge empfehlen oder ihren Sklaven die Freyheit ſchenken, als ihrem Bauche gütlich thun.

Geſetzt aber, der Genuß der körperlichen Wollüſte wäre wirklich etwas Großes, ſo haben doch wohl Männer, die ein thätiges Leben führen, ſo gut daran Theil als jene.

Sie eſſen Brod und trinken funkelnden Weines — 75).

ſie ſchmaußen mit ihren Freunden, und zwar, meines Erachtens, mit größerem Vergnügen, wenn ſie, wie Alexander oder Ageſilaus, oder auch wie

Ueberſetz.) und Athenäus B. 1. S. 32. erklären ihn für den beſten unter allen griechiſchen Weinen. Bey den Römern hieß er Arviſium. S. Plinius B. 14. K. 9. Virgil. fol. 7, 71.

74) Nach dem Text eigentlich, Athen. Da aber in Athen kein Tyrann Archias geweſen iſt, wohl aber in Theben, kurz vor der Schlacht bey Leuktra, ſo habe ich ohne Bedenken für Athen Theben geſetzt. Vom Archias ſ. die Abhandlung über den Genius des Sokrates. B. 5. S. 115. ff.

75) Im 5ten B. der Iliade, V. 341.

wie Phokion und Epaminondas, von Schlachten und andern wichtigen Geschäften zurückkommen, als jene, die sich am Feuer salben und in Sänften sich gemächlich schütteln lassen. Solche Vergnügungen verachten sie gänzlich, da sie schon jener edlern genießen. Ich brauche mich da nicht auf den Epaminondas zu berufen, der an einem Gastmahl, welches in seinen Augen das Vermögen des Gebers überstieg, nicht Theil nehmen wollte, und zu seinem Freunde sagte: Ich dachte, du wolltest opfern, aber nicht schwelgen. Selbst Alexander schickte die Köche der Ada 76) zurück, mit dem Bedeuten, er habe selbst weit bessere Köche, zum Mittagsessen den nächtlichen Marsch, und zum Abendessen das dürftige Mittagsmahl. Ja es fehlte nicht viel, daß er den Philoxenus 77) seiner Statthalterschaft entsetzte, da dieser wegen einigen schönen Knaben an ihn schrieb, ob er sie kaufen wollte. Und wer hatte gleichwohl mehr Recht und Gewalt, dergleichen zu thun? Aber wie, nach Hippokrates Behauptung, unter zwey Schmerzen der kleinere von dem größern verdunkelt wird, so pflegen die aus der Thätigkeit und Ehrbegierde entspringenden Vergnügungen durch die

76) Sie war Königin in Karien und glaubte sich durch diese Aufmerksamkeit bey Alexandern beliebt zu machen. S. oben im 2ten Bande, S. 196.

77) Philoxenus war Statthalter in Kilikien. S. das Leben Alexanders. K. 22.

die große, alles überwiegende Freude der Seele jene körperlichen ganz zu vertilgen und auszulöſchen.

Wenn man denn nun auch den Epikureern zugäbe, daß die Erinnerung an den vorigen Genuß ſehr viel zu einem vergnügten Leben beytrage, ſo wird doch Epikur uns nimmermehr weiß machen, daß er bey den heftigſten Schmerzen, bey Krankheiten, die ihm den Tod drohten, durch die Erinnerung an vormals genoſſene Freuden und Wollüſte erquickt worden ſey. Wahrlich eher könnte einer ſein Bild in den Wogen des ſtürmiſchen Meeres erblicken, als unter den Quaalen und Schmerzen des zerrütteten Körpers jene lächelnde Erinnerung an genoſſene Freuden inne werden. Hingegen das Andenken an verrichtete Thaten kann einer nie, und wenn er auch wollte, aus ſeiner Seele verbannen. Wie wäre es möglich, daß Alexander Arbela, 78) Pelopidas den Leontiadas 79) oder Themiſtokles Salamin vergeſſen hätte?

78) Die Stadt in Aſſyrien, bey welcher Alexander dem Darius die dritte und entſcheidendſte Schlacht lieferte.

79) Leontiadas und Archias hatten ſich unter Begünſtigung der Lakedämonier einer unrechtmäßigen Herrſchaft über Theben angemaßt. Pelopidas und ſeine Freunde räumten dieſe aus dem Wege und gaben ihrem Vaterlande die Freyheit wieder. S. die Abhandlung über den Genius des Sokrates Th. 5. S. 196. f.

hätte? Noch bis auf den heutigen Tag feyern die Athener den Sieg bey Marathon, die Thebaner die Schlacht bey Leuktra; ja wir selbst haben, wie ihr wisset, ein Fest zum Andenken von Daiphantus Siege bey Hyampolis, 80) wobey ganz Phokis mit Opfern und Ehrenbezeugungen angefüllt ist. Aber keiner ist unter uns, der über die Speisen und Getränke, die er genießt, so viel Vergnügen empfinde, als über die großen Verdienste jener Männer. Hieraus nun läßt sich leicht begreifen, wie groß erst die Wonne und Freude gewesen seyn muß, die die Urheber solcher Thaten in ihrem Leben empfunden haben, da das Andenken derselben auch nach fünfhundert und mehr Jahren noch mit so vielem Vergnügen begleitet ist.

Indeß gibt Epikur doch zu, daß auch aus dem Ruhme gewisse Vergnügungen und Freuden entspringen. Und wie konnte er auch anders, da er selbst eine so rasende und ausschweifende Begierde nach Ruhm äußerte, daß er nicht nur seine Lehrer verläugnete, mit Demokrates; 81) der

80) Von Daiphantus und dem bey Hyampolis über die Thessalier erfochtenen Siege, s. oben Th. 3. S. 6. und Pausanias B. 10. K. 1.

81) Dieser Mann, der vermuthlich ein Schüler Epikurs gewesen, ist weiter nicht bekannt. Amyot hat dafür Demetrius, andere wollen dafür Demokritus lesen.

der ihm seine Lehrsätze Wort für Wort entwendet hatte, über Sylben und Punkte zankte, und vor seinen Schülern öffentlich erklärte, außer ihm habe Niemand den Namen eines Weisen verdient; sondern auch in seinen Schriften erzählte, Kolotes habe ihm, da er die Naturlehre vortrug, fußfällig die Knie umfaßt; Neokles, sein Bruder, habe bewiesen, daß Epikur gleich von Kindheit an alle seine Vorfahren und Zeitgenossen an Weisheit übertreffe; seine Mutter sey so glücklich gewesen, in sich selbst so viele Atomen zu enthalten, deren Vereinigung einen solchen Weisen hervorbringen konnte? Sollte man nun nicht das, was einst Kallikratidas vom Konon sagte, 82) er treibe mit dem Meere Ehebruch, auf den Epikur anwenden, daß er insgeheim auf eine schändliche Weise um den Ruhm buhle, und ihn gleichsam nothzüchtige, weil er dessen mit aller seiner Liebe und Bewirkung nicht theilhaftig werden könne? Der menschliche Körper muß aus Hunger, wenn er keine Nahrung bekömmt, seiner Natur zuwider von sich selbst zehren; und ein ähnliches Uebel

82) S. Xenophons griechische Geschichte, B. 1. K. 6, 15. Kallikratidas war Befehlshaber der Lakedämonischen und Konon der athenäischen Flotte. Die Rede des Kallikratidas sollte bedeuten, Konon maße sich unrechtmäßiger Weise die Herrschaft zur See an, die nicht den Athenern, sondern den Lakedämoniern zukomme.

Uebel bringt die Ruhmsucht in der Seele des Menschen hervor, daß er, wenn sein Hunger nach Lob von andern nicht befriedigt wird, nun sich selbst loben muß. Gestehen nun aber Leute, die sich gegen Lob und Ruhm auf solche Weise verhalten, nicht selbst ein, daß sie sich großer und wichtiger Freuden berauben, indem sie aus Schwachheit oder aus Weichlichkeit die obrigkeitlichen Aemter, die Verwaltung der Staaten und die Freundschaft der Fürsten fliehen, woraus doch, wie Demokritus sagt, die größten Vortheile für das menschliche Leben entspringen? Wahrlich, wer das Zeugniß des Neokles und den Fußfall des Kolotes so hoch anschlägt, wird Niemanden überreden, daß er, wenn die Versammlung der Griechen in Olympia ihm lauten Beyfall bezeugte, nicht von Sinnen kommen, und in lautes Jubelgeschrey ausbrechen, oder vielmehr sich vor Freuden aufblähen würde, um mit Sophokles zu reden,

So wie die Wolle sich an dürren Disteln bläht.

Ist nun Ruhm und Ehre etwas angenehmes, so muß doch wohl Schimpf und Schande etwas trauriges seyn. Nichts in der Welt aber ist schimpflicher, als ohne Freunde und geschäftlos zu seyn, das Daseyn Gottes zu läugnen, nur der Wollust zu pflegen und darüber alles andere hintanzusetzen — Grundsätze, von denen Jedermann, nur sie selbst ausgenommen, glaubt, daß sie dieser Schule zugehören. Aber mit Un-

recht — könnte Jemand ſagen. Ja hier kömmt bloß der Schein, nicht die Wahrheit ſelbſt in Betrachtung. Wir wollen nicht die Bücher, die gegen ſie geſchrieben worden, nicht die ſchimpflichen Verordnungen, die ganze Staaten gegen ſie gemacht haben anführen; aber ſo lange noch Orakel, Wahrſagerkunſt, Vorſehung der Götter, Liebe und Zuneigung der Eltern gegen die Kinder, ſo lange Staatsverwaltung, Regierung und obrigkeitliche Aemter in Ruhe und Anſehen ſtehen — ſo lange müſſen wir auch die, welche lehren, man ſoll ſich nicht um die Rettung der Griechen bekümmern, ſondern nur eſſen und trinken, wie es dem Bauche angenehm iſt, und er keinen Schaden nimmt, für ehrloſe und nichtswürdige Menſchen halten, und in ſo fern ſie für ſolche gehalten werden, müſſen ſie ein trauriges freudenleeres Leben führen, wenn anders Ehre und Ruhm in ihren Augen etwas angenehmes iſt.

Nachdem Theon dieß geſagt hatte, beliebte es uns, den Spaziergang zu endigen. Wir ſetzten uns nach unſerer Gewohnheit auf die Bänke und dachten über das Geſagte in der Stille nach. Aber bald unterbrach uns Zeurippus, indem er in Betrachtung deſſen was vorgebracht worden, die Frage aufwarf: Wer hat nun Luſt, das, was an jener Rede fehlt, noch hinzuzuſetzen? Die Unterſuchung iſt keineswegs ſo, wie ſich gehört, zu Ende gebracht, da Theon zuletzt noch

der

der Wahrſagerkunſt und Vorſehung erwähnte, und dadurch zu neuen Fragen Anlaß gegeben hat. Denn die Epikureer behaupten, daß die Wegräumung dieſer Dinge ihnen vorzüglich Freude, Beruhigung und frohe Zuverſicht für dieſes Leben gewähre; und daher iſt es ſehr nöthig, auch darüber noch etwas zu ſagen.

Ariſtodemus nahm nun das Wort: In Abſicht der Freude und des Vergnügens, ſagte er, iſt, wo ich nicht irre, ſchon bemerkt worden, daß der Grundſatz der Epikureer, wenn er auch ſeinen Endzweck glücklich erreicht, die Menſchen höchſtens nur von einer gewiſſen Furcht und vom Aberglauben befreyen, aber ihnen durchaus keinen Frohſinn, keine Freude von Seiten der Götter verſchaffen könne; daß er vielmehr, durch die Verbannung aller Furcht und Freude, uns gegen die Götter in eben das Verhältniß ſetze, wie gegen die Hyrkanier oder Skythen, da man von ihnen weder Gutes noch Böſes zu gewarten hat. Sollte aber zu dem Geſagten noch etwas hinzuzuſetzen ſeyn, ſo kann ich das, dünkt mich, von ihnen ſelbſt hernehmen.

Das erſte iſt, daß ſie gegen diejenigen, die alle Betrübniß, alle Seufzer und Thränen über den Tod der Freunde verbannen wollen, ſtreiten und behaupten, eine ſolche bis zum Unempfindlichen getriebene Harmloſigkeit habe immer ein anderes noch größeres Uebel zum Grunde, näm-

lich Grauſamkeit, eitlen Stolz oder Tollheit. Daher ſey es immer beſſer, gerührt zu werden, zu trauren, auch wohl die Augen naß zu machen, und in Thränen zu zerfließen, oder andere dergleichen Empfindungen zu äuſſern, die als Merkmale eines weichherzigen und liebreichen Mannes angeſehen werden. Dieß ſagt Epikur in vielen ſeiner Schriften, beſonders aber in den Briefen über den Tod des Hegeſianax, die er an deſſen Vater Doſitheus und an Pyrſon, den Bruder des Verſtorbenen, geſchrieben hat. Denn zufälliger Weiſe habe ich die Briefe dieſes Mannes erſt neulich durchgeleſen.

Ich für meine Perſon nun behaupte kühnlich, daß die Gotteslängnung, zu welcher diejenigen uns verleiten, die der Gottheit zugleich mit dem Zorn alle Güte und Huld 83) abſprechen, kein geringeres Uebel ſey als Grauſamkeit und eitler Stolz. Denn es iſt allemal erſprießlicher, daß ſich in unſere Meynung von den Göttern eine aus Scheu und Furcht zuſammengeſetzte Empfindung miſche, als daß wir, um dieſe zu vermeiden, uns alle Hoffnung und Freude, alles Vertrauen im Glücke und alle Zuflucht zu den Göttern im Unglücke abſchneiden. Freylich muß man ſeine Vorſtellung von den Göttern vom Aberglauben

83) Für χαραν muß hier wohl χαριν geleſen werden, weil jenes dem folgenden οργη nicht entgegengeſetzt werden kann.

ben, wie die Augen von Feuchtigkeiten reinigen; aber wenn dieſes ſich nicht thun läßt, ſo darf man deßhalb auch nicht den Glauben, den die mehrſten Menſchen von den Göttern haben, zugleich mit ſchwächen und ausrotten. Dieſer Glaube iſt keinesweges ſo ſchrecklich und fürchterlich, als dieſe Leute erdichten, indem ſie die Vorſehung als einen Popanz für Kinder, 84) oder als eine tragiſche, die Uebelthäter peinigende Furie verläſtern. Nur wenige Menſchen fürchten Gott ſo, daß es für ſie beſſer wäre, ihn nicht zu fürchten. Denn wer Gott als einen Regenten fürchtet, der den Guten gnädig, den Böſen aber feind iſt, der wird ſchon durch eine einzige Furcht, die viele andere entbehrlich macht, vom Unrechtthun befreyet, das Laſter muß bey ihm, ſo zu ſagen, allmählich verwelken, und ſo empfindet er weniger Angſt und Unruhe als andere, die ſich dem Laſter ergeben, und ohne Scheu ſündigen, dann aber gleich von Furcht und Reue ergriffen werden.

Es iſt wahr, die religiöſe Geſinnung des großen, unwiſſenden, doch eben nicht bösartigen Haufens verbindet mit der Verehrung und Anbetung Gottes eine gewiſſe Furcht und Bangigkeit, die man Aberglauben zu nennen pflegt: allein unendlich größer und ſtärker iſt die dabey ſich zei-

84) Die von Reiſke vorgeſchlagene Verbeſſerung, εμπιπτουσαν in Εμπεσουσαν, findet ſich ſchon in Amyots Ueberſetzung.

gende frohe Hoffnung und Freudigkeit, die jedes Glück, jedes Wohlergehen, als eine Gabe der Götter, wünschet und erwartet. Dieß läßt sich mit den einleuchtendsten Gründen beweisen. Denn kein Aufenthalt, keine Zeit macht uns so viel Vergnügen, als der Aufenthalt in Tempeln und die Feyertage; 85) keine Handlungen und Schauspiele ergötzen uns so sehr, als das, was wir im Dienste der Götter thun sehen oder selbst thun, wenn wir Orgien feyern, Chöre anstellen, oder den Opfern und Mysterien beywohnen. Die Seele ist in solchen Fällen keinesweges traurig, betrübt und niedergeschlagen, welches doch zu erwarten wäre, wenn sie glaubte mit Tyrannen und grausamen Peinigern zu thun zu haben; nein, wo sie sich Gott am meisten gegenwärtig denkt und vorstellt, da weiß sie auch am besten Furcht, Betrübniß und Sorge zu verbannen, und da überläßt sie sich der Freude bis zur Trunkenheit, bis zum Scherz und Lachen. In Liebessachen trifft wohl eher zu, was ein Dichter sagt;

Alten Männern und Weibern noch, wenn sie der goldenen Venus
Sich erinnern, hüpfet das Herz im Busen vor Freude.

Aber

85) Xylander und Rüscheler übersetzen diese Stelle unrichtig, und lassen Plutarch gerade das Gegentheil sagen. Nur Ampot drückt den Sinn richtig aus.

Aber bey festlichen Aufzügen und Opfern pflegen nicht nur der Greis und das alte Weib, der Arme und Niedrige, sondern auch die dickbeinige Magd, die das Getreide mahlt, die Haussklaven und Taglöhner vor Freude und Wonne sich zu erheben.

Die Reichen und Könige halten zwar immerfort Schmaußereyen und öffentliche Gastmahle: allein die mit Festen und Opfern verbundenen Mahlzeiten, bey welchen sich die Menschen der Gottheit durch Verehrung und Anbetung am meisten zu nähern glauben, gewähren doch ungleich mehr Vergnügen und Freude. Von dieser Freude aber ist jeder ausgeschlossen, der der Vorsehung entsagt hat. Denn nicht die Menge des Weins, nicht das gebratene Fleisch ist es, was uns an Festtagen ergötzet, sondern die frohe Zuversicht, daß der gütige Gott mit zugegen sey, und die ihm erwiesene Ehre huldreich annehme. Es giebt zwar Feste, bey denen wir weder Kränze, noch Flöten brauchen; aber wenn Gott nicht bey einem Opfer zugegen ist, so ist das, was übrig bleibt — 86)

86) Die Worte ὥσπερ ἱερὸν δοχὴν, sind, wo nicht verdorben, doch sehr dunkel, und ich bekenne, daß ich sie nicht verstehe. Reiske versteht darunter ein Opferthier, dem die Gallenblase fehlt, und deswegen zum Opfer nicht taugt; sagt aber nicht, wie dieser Sinn herauskommen soll. Ampork, Xylan. der und Rüscheler übersetzen, wie ein Fest ohne

der Gottheit mißfällig, unfestlich und andachtslos, oder vielmehr für einen Menschen von solchen Grundsätzen, äußerst unangenehm und beschwerlich. Denn er heuchelt blos Andacht und Ehrfurcht gegen Gott, ohne etwas zu suchen, aus Furcht vor dem Volke, und braucht Ausdrücke, die mit seiner Philosophie im Widerspruche stehen. Wenn er opfert, so steht er neben dem Priester, der die Handlung verrichtet, wie neben einem gemeinen Schlächter, und nach dem Opfer sagt er im Weggehen mit Menander:

Den Göttern opfert' ich, die meiner doch nicht achten —

So muß man sich, nach Epikurs Meynung, zu verstellen wissen, und gegen den großen Haufen, der an solchen Dingen Freude hat, keinen Neid oder Unwillen blicken lassen, im Gegentheil das, was andere thun, mitmachen, sollte es auch für uns selbst noch so verdrießlich und unangenehm seyn. Denn

Beschwerlich wird uns alles, was nothwendig ist —

wie der Dichter Euenus 87) sagt. Eben deßwegen glauben die Epikureer, daß die Abergläubischen

ohne Gastmahl und Schmauserey, wodurch aber dem Sinne nichts geholfen ist. Ich habe sie daher ausgelassen.

87) Ein elegischer Dichter, der um die 91ste Olympiade lebte, und Lehrmeister des stoischen Geschichtschreibers Philistus war.

bischen nicht aus Freude, sondern aus Furcht, sich mit Opfern und Mysterien abgeben; und doch befinden sie sich mit diesen in gleicher Lage, da sie das nämliche aus Furcht thun, und dabey an der frohen Hoffnung, die jene empfinden, keinen Theil haben, vielmehr ängstlich besorgen, das Volk möchte es endlich merken, daß es von ihnen getäuscht und hintergangen wird. In dieser Absicht haben sie denn auch die Bücher von den Göttern und der göttlichen Natur geschrieben, die nichts als Wirrwarr und Unsinn enthalten, hinter welchem sie aus Furcht ihre wahre Gesinnungen zu verstecken suchen.

Da wir bisher von den Lasterhaften und dem großen Haufen gesprochen haben, so müssen wir nun drittens noch erwägen, welche große und reine Freude die bessere Klasse der Menschen, die wahren Freunde Gottes, bey ihrer Meynung von Gott empfinden, da sie denselben als die Urquelle alles Guten, als den Vater alles dessen, was schön ist, der das Böse eben so wenig thun als leiden kann, betrachten. Gott ist gut, und als solcher weiß er gar nichts von Mißgunst, Furcht, Zorn und Haß. So wenig das Warme kalt macht, sondern nur erwärmt, eben so wenig kann das Gute schaden. Zorn und Gnade, Ernst und Güte, Haß und Wohlwollen, zurückschreckendes Wesen und Menschenliebe sind ihrer Natur nach himmelweit von einander entfernt; letztere

zeugen

zeugen von Tugend und Kraft, erſtere verrathen Schwäche und Verdorbenheit. Demnach kann die Gottheit nie den Ausbrüchen des Zornes oder des Haſſes 88) unterworfen ſeyn, ſondern weil es ihre Natur mit ſich bringt, wohlzuthun und zu helfen, ſo muß nothwendig Zürnen und Schaden mit ihrer Natur ſtreiten. Jupiter, der große Fürſt im Himmel, geht zuerſt einher, indem er einen geflügelten Wagen regiert, und alle Dinge ordnet und einrichtet. 89) Von den übrigen Göttern iſt der eine ein Geber, der andere freundlich und liebreich, der dritte ein Retter vom Unglück; Apollo aber iſt, wie Pindarus ſagt, beſtimmt, gegen die Menſchen der holdſeligſte Gott zu ſeyn. Alles gehört, nach Diogenes, den Göttern, die Guten ſind Freunde der Götter

88) Nach dem Texte: des Zornes und der Güte κακ χαριτι. Da dieß unſchicklich iſt, ändert Reiſke αλλα χαριτι, ſondern der Gnade und Güte, Rüſcheler überſetzt: Die Gottheit iſt keinen plötzlichen Anfällen des Zornes oder der Güte unterworfen.

89) Plutarch hat dieſe Worte aus Platos Phädrus entlehnt, Th. 10. S. 321. der Zweybr. Ausg. Aus der Vergleichung ergiebt ſich, daß im Plutarch κατω in ηγεμων verwandelt, und die weiter unten folgenden Worte πτηνον αρμα ελαυνων herausgenommen werden müſſen, welches letztere ſchon Xylander bemerkt hat.

Götter, und Freunde haben alles mit einander gemein. So muß nun nothwendig den Guten alles Schöne zugehören, 90) und es ist unmöglich, daß der Freund der Götter nicht glücklich, oder der Tugendhafte und Gerechte nicht ein Freund der Götter seyn sollte. Glaubt ihr nun wohl, daß diejenigen, die die Vorsehung läugnen, noch eine andere Strafe verdienen, und daß diese noch nicht groß genug sey, da sie sich selbst einer solchen Freude und Wonne berauben, als wir dieser unserer Gesinnung gegen die Götter verdanken?

Epikur fand an Metrodorus, an Polyänus, an Aristobulus, und einigen andern Trost und Freude, von denen er doch sein ganzes Leben hindurch die meisten entweder in Krankheiten warten oder als Verstorbene betrauren mußte. Wie nun? Lykurg, der von der Pythia mit den Worten angeredet wurde:

Du, ein Liebling des Zeus, und aller olympischen Götter! — 91)

Sokrates, welcher glaubte, daß sein Schutzgeist so gütig wäre, mit ihm zu sprechen — Pindarus, der den Pan eins der Lieder, die er selbst gemacht

90) Ich habe geglaubt, die Reiskischen Ergänzungen in der Uebersetzung aufnehmen zu müssen, da im Texte die Sätze nicht wohl zusammenhängen.

91) Aus dem schon oben angeführten Orakel beym Herodot B. 1. K. 65.

gemacht hatte, ſingen hörte — alle dieſe ſollen nur eine mäßige, geringe Freude empfunden haben? So auch Phormio, der die Dioſkuren, und Sophokles, der den Aeſkulap bewirthete, wie nicht nur beyde ſelbſt glaubten, ſondern auch wegen der geſchehenen Erſcheinung feſt überzeugt waren? Wie Hermogenes 92) von den Göttern denkt, verdient mit deſſen eigenen Worten angeführt zu werden: „Dieſe Götter, ſagt er, die „alles wiſſen und alles vermögen, ſind ſo ſehr „meine Freunde, daß ſie, um für mich zu ſorgen, „mich nie aus den Augen laſſen, weder bey Tage „noch bey Nacht, ich mag gehen und vornehmen, „wohin und was ich will. Und weil ſie den Erfolg jeder Handlung vorher wiſſen, ſo zeigen ſie „mir durch Vorbedeutungen, Träume und Vögel, „die ſie mir als Bothen zuſchicken, an, was ich „thun und was ich nicht thun ſoll.“ 93)

Alles, was von den Göttern herkömmt, iſt natürlicher Weiſe auch gut; aber daß die Götter es ſind, durch die dieſes geſchieht, das verurſacht uns ein großes Vergnügen, das erweckt ein

92) Ein Schüler und Freund des Sokrates.

93) Hermogenes Worte ſind aus Xenophons Sympoſium K. 4, 49. entlehnt. Die letzten Worte, ἃ τε δεῖ καὶ ἃ οὐ χρὴ ποιεῖν — hat entweder der Plutarch ſelbſt oder ein Abſchreiber aus Verſehen ausgelaſſen, da ſie doch zum Zuſammenhang nöthig ſind. Ich habe ſie daher beygefügt.

ein unbegränztes Vertrauen, einen hohen Muth und eine Freude, die wie ein Lichtstrahl die Frommen anlächelt. Leute, die anders denken, verkürzen sich selbst des süssesten Vergnügens im Glücke, und berauben sich aller Zuflucht in Widerwärtigkeiten, so daß sie, wenns ihnen unglücklich geht, sich nach der Auflösung und Unempfindlichkeit, als dem einzigen Hafen, oder Schlupfwinkel, der ihnen übrig bleibt, umsehen müssen. Dieß kömmt denn eben so heraus, als wenn man einen, der vom Sturme herumgetrieben wird, mit dieser Anrede trösten wollte: das Schiff hat keinen Steuermann mehr, und die Dioskuren werden nicht erscheinen, um das Toben der Winde und Wellen zu besänftigen; aber deswegen ist noch keine Gefahr vorhanden, sondern das Schiff wird sogleich vom Meere verschlungen, oder an Klippen geschlagen und zertrümmert werden.

Eine ähnliche Sprache führen die Epikureer bey heftigen Krankheiten und schweren Unglücksfällen. „Hofft du deiner Frömmigkeit wegen auf „Hülfe von den Göttern? Wahrlich, eine stolze „Einbildung! Das selige und unvergängliche „Wesen der Götter kennt weder Zorn noch Gnade „— Versprichst du dir nach dem Tode ein besseres „Schicksal, als du in diesem Leben gehabt hast? „O da betriegst du dich sehr! Denn was aufgelöst ist, hat keine Empfindung mehr, und das

„Un-

gende frohe Hoffnung und Freudigkeit, die jedes Glück, jedes Wohlergehen, als eine Gabe der Götter, wünschet und erwartet. Dieß läßt sich mit den einleuchtendsten Gründen beweisen. Denn kein Aufenthalt, keine Zeit macht uns so viel Vergnügen, als der Aufenthalt in Tempeln und die Feyertage; 85) keine Handlungen und Schauspiele ergötzen uns so sehr, als das, was wir im Dienste der Götter thun sehen oder selbst thun, wenn wir Orgien feyern, Chöre anstellen, oder den Opfern und Mysterien beywohnen. Die Seele ist in solchen Fällen keinesweges traurig, betrübt und niedergeschlagen, welches doch zu erwarten wäre, wenn sie glaubte mit Tyrannen und grausamen Peinigern zu thun zu haben; nein, wo sie sich Gott am meisten gegenwärtig denkt und vorstellt, da weiß sie auch am besten Furcht, Betrübniß und Sorge zu verbannen, und da überläßt sie sich der Freude bis zur Trunkenheit, bis zum Scherz und Lachen. In Liebessachen trifft wohl eher zu, was ein Dichter sagt;

Alten Männern und Weibern noch, wenn sie der goldenen Venus
Sich erinnern, hüpfet das Herz im Busen vor Freude.

Aber

85) Xylander und Rüscheler übersetzen diese Stelle unrichtig, und lassen Plutarch gerade das Gegentheil sagen. Nur Ampot drückt den Sinn richtig aus.

Aber bey festlichen Aufzügen und Opfern pflegen nicht nur der Greis und das alte Weib, der Arme und Niedrige, sondern auch die dickbeinige Magd, die das Getreide mahlt, die Hausssklaven und Taglöhner vor Freude und Wonne sich zu erheben.

Die Reichen und Könige halten zwar immerfort Schmaußereyen und öffentliche Gastmahle: allein die mit Festen und Opfern verbundenen Mahlzeiten, bey welchen sich die Menschen der Gottheit durch Verehrung und Anbetung am meisten zu nähern glauben, gewähren doch ungleich mehr Vergnügen und Freude. Von dieser Freude aber ist jeder ausgeschlossen, der der Vorsehung entsagt hat. Denn nicht die Menge des Weins, nicht das gebratene Fleisch ist es, was uns an Festtagen ergötzet, sondern die frohe Zuversicht, daß der gütige Gott mit zugegen sey, und die ihm erwiesene Ehre huldreich annehme. Es giebt zwar Feste, bey denen wir weder Kränze, noch Flöten brauchen; aber wenn Gott nicht bey einem Opfer zugegen ist, so ist das, was übrig bleibt — 86)

86) Die Worte ὥσπερ ἱερὸν δοχὴν, sind, wo nicht verdorben, doch sehr dunkel, und ich bekenne, daß ich sie nicht verstehe. Reiske versteht darunter ein Opferthier, dem die Gallenblase fehlt, und deswegen zum Opfer nicht taugt; sagt aber nicht, wie dieser Sinn herauskommen soll. Ampor, Xylan. der und Rüscheler übersetzen, wie ein Fest ohne

der Gottheit mißfällig, unfrömmlich und andachtslos, aber vielmehr für einen Menschen von solchen Grundsätzen, äußerst unangenehm und beschwerlich. Denn er heuchelt blos Andacht und Ehrfurcht gegen Gott, ohne etwas zu suchen, aus Furcht vor dem Volke, und braucht Ausdrücke, die mit seiner Philosophie im Widerspruche stehen. Wenn er opfert, so steht er neben dem Priester, der die Handlung verrichtet, wie neben einem gemeinen Schlächter, und nach dem Opfer sagt er im Weggehen mit Menander:

Den Göttern opfert' ich, die meiner doch
nicht achten —

So muß man sich, nach Epikurs Meynung, zu verstellen wissen, und gegen den großen Haufen, der an solchen Dingen Freude hat, keinen Neid oder Unwillen blicken lassen, im Gegentheil das, was andere thun, mitmachen, sollte es auch für uns selbst noch so verdrießlich und unangenehm seyn. Denn

Beschwerlich wird uns alles, was nothwendig ist —

wie der Dichter Euenus 87) sagt. Eben deßwegen glauben die Epikureer, daß die Abergläubischen

ohne Gastmahl und Schmausereyen, wodurch aber dem Sinne nichts geholfen ist. Ich habe sie daher ausgelassen.

87) Ein elegischer Dichter, der um die 91ste Olympiade lebte, und Lehrmeister des koischen Geschichtschreibers Philistus war.

bischen nicht aus Freude, sondern aus Furcht, sich mit Opfern und Mysterien abgeben; und doch befinden sie sich mit diesen in gleicher Lage, da sie das nämliche aus Furcht thun, und dabey an der frohen Hoffnung, die jene empfinden, keinen Theil haben, vielmehr ängstlich besorgen, das Volk möchte es endlich merken, daß es von ihnen getäuscht und hintergangen wird. In dieser Absicht haben sie denn auch die Bücher von den Göttern und der göttlichen Natur geschrieben, die nichts als Wirrwarr und Unsinn enthalten, hinter welchem sie aus Furcht ihre wahre Gesinnungen zu verstecken suchen.

Da wir bisher von den Lasterhaften und dem großen Haufen gesprochen haben, so müssen wir nun drittens noch erwägen, welche große und reine Freude die bessere Klasse der Menschen, die wahren Freunde Gottes, bey ihrer Meynung von Gott empfinden, da sie denselben als die Urquelle alles Guten, als den Vater alles dessen, was schön ist, der das Böse eben so wenig thun als leiden kann, betrachten. Gott ist gut, und als solcher weiß er gar nichts von Mißgunst, Furcht, Zorn und Haß. So wenig das Warme kalt macht, sondern nur erwärmt, eben so wenig kann das Gute schaden. Zorn und Gnade, Ernst und Güte, Haß und Wohlwollen, zurückschreckende Wesen und Menschenliebe sind ihrer Natur nach himmelweit von einander entfernt; letztere

zeugen

zeugen von Tugend und Kraft, erstere verrathen Schwäche und Verdorbenheit. Demnach kann die Gottheit nie den Ausbrüchen des Zornes oder des Hasses 88) unterworfen seyn, sondern weil es ihre Natur mit sich bringt, wohlzuthun und zu helfen, so muß nothwendig Zürnen und Schaden mit ihrer Natur streiten. Jupiter, der große Fürst im Himmel, geht zuerst einher, indem er einen geflügelten Wagen regiert, und alle Dinge ordnet und einrichtet. 89) Von den übrigen Göttern ist der eine ein Geber, der andere freundlich und liebreich, der dritte ein Retter vom Unglück; Apollo aber ist, wie Pindarus sagt, bestimmt, gegen die Menschen der holdseligste Gott zu seyn. Alles gehört, nach Diogenes, den Göttern, die Guten sind Freunde der Götter

88) Nach dem Texte: des Zornes und der Güte και χαριτι. Da dieß unschicklich ist, ändert Reiske αλλα χαριτι, sondern der Gnade und Güte. Nüscheler übersetzt: Die Gottheit ist keinen plötzlichen Anfällen des Zornes oder der Güte unterworfen.

89) Plutarch hat diese Worte aus Plato's Phädrus entlehnt, Th. 10. S. 321. der Zweybr. Ausg. Aus der Vergleichung ergiebt sich, daß im Plutarch κατω in ὑγεμων verwandelt, und die weiter unten folgenden Worte πτηνον ἁρμα ελαυνων heraufgenommen werden müssen, welches letztere schon Xylander bemerkt hat.

Götter, und Freunde haben alles mit einander gemein. So muß nun nothwendig den Guten alles Schöne zugehören, 90) und es ist unmöglich, daß der Freund der Götter nicht glücklich, oder der Tugendhafte und Gerechte nicht ein Freund der Götter seyn sollte. Glaubt ihr nun wohl, daß diejenigen, die die Vorsehung läugnen, noch eine andere Strafe verdienen, und daß diese noch nicht groß genug sey, da sie sich selbst einer solchen Freude und Wonne berauben, als wir dieser unserer Gesinnung gegen die Götter verdanken?

Epikur fand an Metrodorus, an Polyänus, an Aristobulus, und einigen andern Trost und Freude, von denen er doch sein ganzes Leben hindurch die meisten entweder in Krankheiten warten oder als Verstorbene betrauren mußte. Wie nun? Lykurg, der von der Pythia mit den Worten angeredet wurde:

Du, ein Liebling des Zeus, und aller olympischen Götter! — 91)

Sokrates, welcher glaubte, daß sein Schutzgeist so gütig wäre, mit ihm zu sprechen — Pindarus, der den Pan eins der Lieder, die er selbst gemacht

90) Ich habe geglaubt, die Reiskischen Ergänzungen in der Uebersetzung aufnehmen zu müssen, da im Texte die Sätze nicht wohl zusammenhängen.

91) Aus dem schon oben angeführten Orakel beym Herodot B. 1. K. 65.

gemacht hatte, singen hörte — alle diese sollen nur eine mäßige, geringe Freude empfunden haben? So auch Phormio, der die Dioskuren, und Sophokles, der den Aeskulap bewirthete, wie nicht nur beyde selbst glaubten, sondern auch wegen der geschehenen Erscheinung fest überzeugt waren? Wie Hermogenes 92) von den Göttern denkt, verdient mit dessen eigenen Worten angeführt zu werden: „Diese Götter, sagt er, die „alles wissen und alles vermögen, sind so sehr „meine Freunde, daß sie, um für mich zu sorgen, „mich nie aus den Augen lassen, weder bey Tage „noch bey Nacht, ich mag gehen und vornehmen, „wohin und was ich will. Und weil sie den Erfolg jeder Handlung vorher wissen, so zeigen sie „mir durch Vorbedeutungen, Träume und Vögel, „die sie mir als Bothen zuschicken, an, was ich „thun und was ich nicht thun soll.“ 93)

Alles, was von den Göttern herkömmt, ist natürlicher Weise auch gut; aber daß die Götter es sind, durch die dieses geschieht, das verursacht uns ein großes Vergnügen, das erweckt ein

92) Ein Schüler und Freund des Sokrates.

93) Hermogenes Worte sind aus Xenophons Sympoſium K. 4, 49. entlehnt. Die letzten Worte, ἃ τε δεῖ καὶ ἃ οὐ χρὴ ποιεῖν — hat entweder der Plutarch ſelbſt oder ein Abſchreiber aus Verſehen ausgelaſſen, da ſie doch zum Zuſammenhang nöthig ſind. Ich habe ſie daher beygefügt.

ein unbegränztes Vertrauen, einen hohen Muth und eine Freude, die wie ein Lichtstrahl die Frommen anlächelt. Leute, die anders denken, verkürzen sich selbst des süssesten Veranügens im Glücke, und berauben sich aller Zuflucht in Widerwärtigkeiten, so daß sie, wenns ihnen unglücklich geht, sich nach der Auflösung und Unempfindlichkeit, als dem einzigen Hafen, oder Schlupfwinkel, der ihnen übrig bleibt, umsehen müssen. Dieß kömmt denn eben so heraus, als wenn man einen, der vom Sturme herumgetrieben wird, mit dieser Anrede trösten wollte: das Schiff hat keinen Steuermann mehr, und die Dioskuren werden nicht erscheinen, um das Toben der Winde und Wellen zu besänftigen; aber deswegen ist noch keine Gefahr vorhanden, sondern das Schiff wird sogleich vom Meere verschlungen, oder an Klippen geschlagen und zertrümmert werden.

Eine ähnliche Sprache führen die Epikureer bey heftigen Krankheiten und schweren Unglücksfällen. „Hoffst du deiner Frömmigkeit wegen auf „Hülfe von den Göttern? Wahrlich, eine stolze „Einbildung! Das selige und unvergängliche „Wesen der Götter kennt weder Zorn noch Gnade „— Versprichst du dir nach dem Tode ein besseres „Schicksal, als du in diesem Leben gehabt hast? „O da betriegst du dich sehr! Denn was aufgelöst ist, hat keine Empfindung mehr, und das

„Un-

„Unempfindliche geht uns nichts an.“ Nun, guter Freund, warum heißest du mich denn essen, trinken und fröhlich seyn? — Weil man im Sturme dem Schiffbruch nahe ist. Denn jeder heftige Schmerz hängt mit dem Tode zusammen. Der Schiffbrüchige kann sich doch noch auf ein Ruder oder ein abgerissenes Bret setzen, und durch Schwimmen ans Land retten; aber in der Philosophie dieser Leute,

Oeffnet sich nirgends Bahn aus des grausichen Meeres Gewässer 94)

für die Seele, nein, diese ist sogleich verschwunden, zerstreuet, und noch eher als der Körper selbst vernichtet, und so muß sie ja wohl eine unaussprechliche Freude empfinden, wenn ihr der höchst weise und göttliche Lehrsatz mitgetheilt wird, daß Untergang, Zerstörung und Nichtseyn das Ende aller Leiden sey.

Jedoch — fuhr er fort, indem er seine Augen auf mich richtete — es wäre thöricht, hierüber noch mehr zu sagen, da wir dich erst vor kurzem weitläuftig gegen diejenigen haben disputiren hören, welche behaupten, daß Epikurs Lehre von der Seele uns den Tod leichter und angenehmer mache, als das, was Plato über diesen Gegenstand gesagt hat.

Wie? — versetzte Zeuxippus — So soll um deswillen diese Untersuchung unvollendet bleiben,

wie

94.) Aus dem 11ten Buche der Odyssee, V. 110.

und wir ſollen Bedenken tragen, das Orakel auf Epikur anzuwenden? — 95)

Keinesweges — antwortete ich —

Alles, was nützlich und gut iſt, müſſen wir aufmerkſam hören —

wie Empedokles ſagt. Wir wollen uns alſo wieder an Theon wenden, der, wo ich nicht irre, damals der Vorleſung beygewohnt hat. Er iſt noch jung, und ich befürchte nicht, daß die jungen Leute hier ihn der Vergeſſenheit beſchuldigen werden.

Hierauf ſagte Theon, gleichſam gezwungen: Wenn ihr es denn ſo für gut findet, ſo will ich wenigſtens, mein Ariſtodemus, dir nachahmen. Du ſcheuteſt dich, das zu wiederholen, was dieſer geſagt hat, und ich will von dem Deinigen Gebrauch machen. Du haſt, wie mich dünkt, ſehr richtig die Menſchen in drey Klaſſen getheilt. Zur erſten gehören die Ungerechten und Laſterhaften, zur zweyten der Pöbel und die Unwiſſenden, zur dritten die Tugendhaften und die Weiſen.

95) Es läßt ſich nicht errathen, was Plutarch mit dieſen Worten ſagen will. Ohne Zweifel liegt ein Fehler in dem Worte λογιον, oder es iſt das Orakel von den Abſchreibern ausgelaſſen worden. Rüſcheler überſetzt nach Amyot und Xylander: Sollen wir ein Bedenken tragen, das Orakel anzuführen, wenn wir wider den Epikurus diſputiren?

Weisen. Wenn nun die Ungerechten und Bösen sich vor den Strafen oder Vergeltungen der Unterwelt fürchten, wenn sie sich scheuen, Böses zu verüben, und um deswillen sich mehr ruhig halten, so werden sie ein angenehmeres, durch Schrecken und Angst weniger verbittertes Leben führen. Epikur glaubt ja selbst, daß man diese durch kein anderes Mittel als durch die Furcht vor Strafen von Ungerechtigkeiten zurückhalten müsse. Daher ist es immer rathsam, solchen Leuten etwas Aberglauben beyzubringen, und alle Schrecknisse des Himmels und der Erde, fürchterliche Schlünde und bange Erwartungen von der Zukunft gegen sie in Bewegung zu setzen, damit sie sich aus Entsetzen vor dergleichen Dingen entschließen, einen bessern und tugendhaftern Wandel zu führen. Denn sie haben doch gewiß mehr Vortheil davon, wenn sie aus Furcht vor dem Zustand nach dem Tode, keine Unthaten verüben, als wenn sie wegen der begangenen Verbrechen ihr Leben in steter Furcht und Bangigkeit zubringen.

Bey dem gemeinen Manne ist die Furcht vor der Unterwelt schon entbehrlicher. Die aus den Erzählungen der Dichter entstandene Hoffnung der Ewigkeit und die Liebe zum Leben, die unter allen Arten der Liebe die älteste und stärkste ist, weiß durch das ihr eigene Vergnügen und die daraus entspringende Fröhlichkeit jene kindische Furcht

völlig

völlig zu besiegen. Wenn daher solche ihre Kinder, ihre Weiber, oder ihre Freunde verlieren, so ist es ihnen allemal lieber, daß diese noch irgendwo, und wäre es auch mit Noth und Ungemach, ihr Daseyn fortsetzen, als daß sie gänzlich zerstört und vernichtet sind. Sie hören auch gern von Sterbenden die Ausdrücke: er scheidet von hinnen, er verläßt die Welt, und andere dergleichen, die den Tod nicht zum gänzlichen Untergang, sondern zu einer bloßen Veränderung der Seele machen, und bedienen sich solcher Redensarten:

Dennoch werd' ich auch dort des trautesten Freundes gedenken — 96)

Oder:

Was sag' ich Hektorn, was von dir dem alten Gatten? 97)

Ja sie gehen hierinn gar soweit, daß sie mehr Beruhigung finden, wenn sie den Verstorbenen ihre gewöhnlichen Waffen, Geräthe und Kleidungen mit ins Grab geben, wie Minos dem Glaukus die kretischen Flöten, der fleckigen Hindinn Gebeine. 98) Und glauben sie, daß jene etwas

96) Aus dem 22. B der Ilias, V. 390.

97) Diese Frage thut die zum Opfer bestimmte Polyxene, da sie von ihrer Mutter Abschied nimmt, in Euripides Hekuba V. 422.

98) Worte aus der verlohrnen Tragödie Glaukus entweder vom Aeschylus oder vom Euripides. Glau-

fordern oder wünschen, so geben sie es mit Freuden her, so wie Periander mit seiner Gemahlinn den Schmuck verbrannte, weil sie es begehrte und sich über Frost beklagte. 99) Vor einem Aeakus, vor einem Askalaphus, vor einem Acheron 100) fürchten sie sich wenig oder gar nicht, diesen haben sie sogar Tänze; Spiele und eine mannigfaltige Musik, gewidmet, gleich als wenn sie daran Vergnügen fänden; wohl aber ist es jene,

Glaukus war ein Sohn des kretischen Königs Minos, der in eine Honigtonne fiel und darinn starb, aber vom Wahrsager Polyidus wieder lebendig gemacht wurde. S. Apollodors Bibliothek B. 3. K. 3.

99) Der Umstand, dessen Plutarch hier etwas undeutlich erwähnt, ist folgender: Periander ließ das Todtenorakel am Flusse Acheron eines gewissen Vorfalls wegen befragen. Seine verstorbene Gemahlin Melissa erschien und sagte, sie könne keine Antwort ertheilen, weil sie nackend sey und friere, da man zwar Kleider mit ihr begraben aber nicht verbrannt hätte. Um sie zu befriedigen, ließ Periander den im Junotempel versammelten korinthischen Frauen ihre Kleider und ihren Schmuck ausziehen, warf alles in eine Grube und verbrannte es unter Gebeten an die Melissa. Weitläuftiger erzählt dieß Herodot B. 5. K. 92. am Ende.

100) Aeakus war einer der drey Höllenrichter. Askalaphus, ein Sohn des Acherons und der Gorgyra, wurde wegen eines falschen Zeugnisses von der Ceres dadurch bestraft, daß sie in der Hölle einen schweren Stein auf ihn legte. S. Apollodor B. 1. K. 5. am Ende.

jene, aus Unempfindlichkeit, Vergessenheit und Unwissenheit zusammengesetzte Gestalt des Todes, die ihnen furchtbar, schrecklich und finster vorkömmt, und vor der Alle erzittern. Ausdrücke wie diese: Es ist um ihn geschehen, er ist umgekommen, er ist nicht mehr — verursachen ihnen schon Entsetzen; sie gerathen in Unwillen, wenn sie andere sagen hören: Dort im baumreichen Gefilde wird er verwesen, ewig wird er missen Gastmahl und Saitenspiel und den lieblichen Schall der Flöte." 1) Oder:

Aber des Menschen Geist kehrt niemals, weder erbeutet
Noch erlangt, nachdem er des Sterbenden Lippen entflohn ist — 2)

Müssen also nicht Behauptungen, wie diese: „Wir Menschen sind nur einmal geboren worden, „zweymal kann man nicht gebohren werden, das „Leben muß doch einmal aufhören" — sie vollends gar ums Leben bringen? Denn sie achten nun die Gegenwart in Vergleichung mit der ganzen Ewigkeit gering oder vielmehr für nichts, sie lassen sie ungenossen verstreichen, machen sich nichts mehr aus Tugend und rühmlichen Handlungen, und fallen endlich in eine solche Muthlosigkeit, daß sie sich selbst als nichtige und hinfällige Geschöpfe, die zu nichts großem gebohren

1) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.
2) Aus dem 9ten B. der Iliade, V. 408. f.

ſind, verachten. Daß das Aufgelöſte keine Empfindung habe, und das Unempfindliche uns nichts angehe, dieß hebt keineswegs die Furcht vor dem Tode auf, ſondern giebt vielmehr von dieſer einen neuen Beweis. Denn dieß iſt es eben, wovor die Natur erzittert —

Aber o mögt ihr all' in Waſſer und Erd' euch verwandeln — z)

nämlich vor der Auflöſung der Seele in etwas, das nicht denkt und empfindet. Dieſe Auflöſung nennt Epikur eine Zerſtreuung in den leeren Raum, und in die Atomen, und vernichtet dadurch noch mehr die Hoffnung zur Unſterblichkeit, um welcher willen doch, ich möchte faſt ſagen, alle Menſchen ohne Unterſchied willig vom Kerberus ſich zerbeißen und in das löcherichte Faß der Danaiden Waſſer tragen würden, um nur ihre Exiſtenz zu behalten und nicht ganz vernichtet zu werden. Indeß fürchten ſich, wie ich ſchon geſagt habe, eben nicht viele vor dieſen Dingen, die man gemeiniglich für Fabeln oder für Mährchen der Mütter und Ammen hält. Wer ſich ja davor fürchtet, tröſtet ſich mit dem Gedanken, daß gewiſſe Myſterien und Reinigungen dafür helfen, wodurch er ausgeſöhnt in der andern Welt ohne Aufhören ſcherzen, tanzen, und mit andern eines hellen Lichtes, einer reinen Luft und lieblichen Muſik genießen werde. Die Beraubung des Lebens

z) Aus dem 7ten B. der Iliade, V. 99.

hingegen beunruhigt Junge ſowohl als Greiſe. Wir alle ſchienen ſterblich verliebt in das, was hier auf Erden ſchimmert, wie Euripides ſagt; und wir hörten nicht ohne Widerwillen und Betrübniß den Ausſpruch: „Er ſprachs, alsbald „verließ ihn das hellglänzende, göttliche Licht des „rollenden Tages.“ Solchergeſtalt rauben die Epikureer dem gemeinen Manne mit dem Glauben an Unſterblichkeit zugleich auch die ſüßeſten und größten Hoffnungen.

Aber was meynen wir nun, daß ſie den Tugendhaften rauben, die hier einen frommen und gerechten Wandel geführet haben, und dort nichts Böſes, ſondern die ſchönſten und herrlichſten Güter erwarten? Fürs erſte erhalten die Kämpfer den Kranz nicht während des Kampfes ſelbſt, ſondern wenn ſie den Kampf vollendet und geſieget haben; eben ſo glauben die Frommen, daß ſie den Siegespreis des Lebens erſt nach dieſem Leben erhalten und ſchätzen ſich der Tugend wegen höchſt glücklich in Hinſicht auf jene Hoffnungen, worunter auch dieſe gehört, daß ſie die, welche jetzt auf Macht und Reichthum trotzen, und unverſtändiger Weiſe die Beſſern verlachen, die verdiente Strafe werden leiden ſehen.

Sodann hat noch keiner von denen, die nach Wahrheit und Kenntniß ſtreben, ſeine Begierde hienieden hinlänglich befriedigen können. Ihre Vernunft iſt durch den Körper, wie durch einen

Nebel oder eine Wolke, feucht und trübe gemacht. Sie richten daher gleich einem Vogel ihre Blicke empor, als wollten sie aus dem Körper nach einem großen und hellen Lichte hinfliegen; sie erleichtern die Seele, um sie zu diesem Fluge geschickt zu machen, von allem Sterblichen, und brauchen die Philosophie als eine Uebung im Sterben. Auf solche Weise nun betrachten sie den Tod als ein wirkliches und vollkommenes Gut, weil die Seele erst dort des wahren Lebens genießen wird, hier aber in einem dem Traume ähnlichen Zustand sich befindet.

Wenn ferner das Andenken eines verstorbenen Freundes, wie Epikur selbst sagt, in jeder Rücksicht angenehm ist, so läßt sich schon daraus ersehen, welches großen Vergnügens sich diese Leute berauben, da sie bloße Schattenbilder und Truggestalten verstorbener Freunde, die weder Verstand noch Empfindung haben, zu empfangen und zu erhaschen glauben, aber sich keine Rechnung machen, den geliebten Vater, die geliebte Mutter oder die theure Gattinn je wieder zu sehen, auch nicht zu jenem freundschaftlichen Umgange Hoffnung haben, welchen diejenigen erwarten, die in Absicht der Seele mit Pythagoras, Plato und Homer überein denken. Womit die Empfindung dieser Leute sich vergleichen läßt, hat Homer schon unter der Hand zu verstehen gegeben, indem er ein Schattenbild des Aeneas, als wenn er

tet wäre, mitten unter die Streitenden hinwirft, und hernach ihn ſelbſt wieder ſeinen Freunden darſtellt,

— — — — daß lebend und unverletzt er dahergieng,
Und voll tapferes Muthes — 4)

Dieſe, ſagt er, freueten ſich ſehr, ließen das Schattenbild fahren, und hielten ſich an ihn ſelbſt. Und ſo wollen auch wir uns freuen, weil die Vernunft uns lehrt, daß man die Verſtorbenen wirklich wieder finden, daß ein Freund den andern umarmen und mit ihm in Geſellſchaft leben kann, während jene ſich von Bildern und Rinden nicht loszumachen wiſſen, über welche ſie unaufhörlich klagen und jammern. 5)

Hierzu kömmt nun noch, daß diejenigen, welche den Tod für den Anfang eines andern beſſern Lebens halten, wenn ſie glücklich ſind, deſto mehr Vergnügen haben, weil ſie noch ein größeres Glück erwarten, und wenn es ihnen hier wieder nicht nach Wunſche geht, ſich darüber nicht zu ſehr betrüben. Die Hoffnung zu den großen und herrlichen Gütern nach dem Tode gewährt ihnen die ſeligſten Freuden und Ausſichten, und weiß jeden Mangel, jeden Anſtoß aus der Seele

4) Man ſehe das 5te B. der Iliade, V. 445. ff. 512. ff.

5) Dieſe Stelle iſt ſehr verdorben, ſo daß man den Sinn bloß errathen muß. Auch im Folgenden kommen noch einige ſolche Stellen vor.

so ganz zu vertilgen und wegzuschaffen, daß sie nun, wie auf einem Wege, oder vielmehr nur einem kurzen Umwege, alles was ihr aufstößt, gelassen und gleichgültig erträgt. Denjenigen im Gegentheil, welche das Leben in Unempfindlichkeit und Vernichtung sich endigen lassen, bringt der Tod keine Veränderung des Elends, und ist also in beyderley Rücksicht schmerzhaft, doch mehr noch für die, welche glücklich sind, als für die, die ein kummervolles Leben führten. Denn diesen schneidet er nur die unsichere Hoffnung eines bessern Zustandes ab, jenen aber raubt er ein gewisses Gut, nämlich das vergnügte Leben. Angreifende, aber nothwendige Arzeneyen bringen zwar dem Kranken Erleichterung, dem Gesunden aber sind sie verderblich und nachtheilig; eben so verhaßt die Lehre Epikurs denen, welche im Elende schmachten, an der Vernichtung und Auflösung der Seele einen nicht ganz erwünschten Ausgang ihrer Noth und Mühseligkeit, aber bey weisen, verständigen Menschen, die im vollen Genusse des Glückes sind, muß sie allen Frohsinn unterdrükken, da sie sie aus einem glückseligen Leben auf einmal in einen solchen Zustand versetzt, worin sie des Lebens und des Daseyns gänzlich beraubt sind.

Hieraus ergiebt sich sogleich, daß der Gedanke an den Verlust der Güter eben so viel Betrübniß verursachen muß, als die sichere Hoffnung

und der Genuß der gegenwärtigen Vergnügen bringt. Gleichwohl sagen die Epikureer, daß der Gedanke an die gänzliche Auflösung in unserer Seele das sicherste und angenehmste Gut zurücklasse, weil dadurch die Besorgniß wegen unaufhörlicher und zahlloser Uebel gehoben werde; und dieß bewirke Epikurs Lehre, in so fern sie der Furcht vor dem Tode in der Auflösung der Seele Grenzen setzt. Wie aber? Wenn es ein so gar großes Vergnügen ist, sich von der Erwartung endloser Uebel befreyet zu sehen, muß es auf der andern Seite nicht auch niederschlagend seyn, der Hoffnung ewiger Freuden beraubt zu werden, und die vollkommenste Glückseligkeit zu verlieren? Denn das Nichtseyn ist für beyde kein Gut, vielmehr ist es allen Wesen widernatürlich und fremd. Diejenigen, welche durch das Uebel des Todes von den Uebeln des Lebens befreyet werden, finden Trost in der Unempfindlichkeit, gleich als wenn sie jenes dadurch [illegible] die Verwandlung seines Glücks [illegible] erwartet, der [illegible] wenn [illegible]

Wie nun? muß nicht der innere zurückkehrende Gedanke der Seele, daß sie dereinst in das Unermeßliche wie in ein ungeheures Meer zerstreut werden soll, bey denen, die das höchste Gut und die Glückseligkeit in der Wollust suchen, alle Freudigkeit, allen Genuß und Frohsinn gänzlich verscheuchen und unterbrechen? Aber wenn nun noch, wie Epikur selbst glaubt, die meisten Menschen das Schicksal trifft, daß sie unter Schmerzen und Qualen ihr Leben enden, so ist vollends wider die Furcht vor dem Tode kein Trost zu finden, da er durch so viele Uebel zur Beraubung aller Güter führt. Demungeachtet werden die Epikureer nicht müde, ihr System zu verfechten, und alle Menschen zu zwingen, daß sie die Vermeidung der Uebel für ein Gut halten, die Beraubung der Güter hingegen nicht als ein Uebel ansehen sollen. Doch geben sie zu, daß der Tod keine Hoffnung, keine Freude habe, sondern daß gerade zu der Zeit alles Gute und Angenehme abgeschnitten sey, wo diejenigen viel herrliche und göttliche Güter erwarten, welche die Seelen für unvergänglich und unsterblich halten, oder glauben, daß sie gewisse lange Zeitumläufe bald auf der Erde bald im Himmel durchgehen, bis sie endlich bey der Auflösung der ganzen Welt zugleich mit Sonne und Mond in ein intellektuelles Feuer werden entzündet werden.

Dieses

sind, verachten. Daß das Aufgelöste keine Empfindung habe, und das Unempfindliche uns nichts angehe, dieß hebt keineswegs die Furcht vor dem Tode auf, sondern giebt vielmehr von dieser einen neuen Beweis. Denn dieß ist es eben, wovor die Natur erzittert —

Aber o mögt ihr all' in Wasser und Erde
euch verwandeln — z)

nämlich vor der Auflösung der Seele in etwas, das nicht denkt und empfindet. Diese Auflösung nennt Epikur eine Zerstreuung in den leeren Raum, und in die Atomen, und vernichtet dadurch noch mehr die Hoffnung zur Unsterblichkeit, um welcher willen doch, ich möchte fast sagen, alle Menschen ohne Unterschied willig vom Kerberus sich zerbeißen und in das löcherichte Faß der Danaiden Wasser tragen würden, um nur ihre Existenz zu behalten und nicht ganz vernichtet zu werden. Indeß fürchten sich, wie ich schon gesagt habe, eben nicht viele vor diesen Dingen, die man gemeiniglich für Fabeln oder für Mährchen der Mütter und Ammen hält. Wer sich ja davor fürchtet, tröstet sich mit dem Gedanken, daß gewisse Mysterien und Reinigungen dafür helfen, wodurch er ausgesöhnt in der andern Welt ohne Aufhören scherzen, tanzen, und mit andern eines hellen Lichtes, einer reinen Luft und lieblichen Musik genießen werde. Die Beraubung des Lebens

z) Aus dem 7ten B. der Iliade, V. 99.

hingegen beunruhigt Junge sowohl als Greise. Wir alle scheinen sterblich verliebt in das, was hier auf Erden schimmert, wie Euripides sagt; und wir hören nicht ohne Widerwillen und Betrübniß den Ausspruch: „Er sprachs, alsbald „verließ ihn das hellglänzende, göttliche Licht des „rollenden Tages.“ Solchergestalt rauben die Epikureer dem gemeinen Manne mit dem Glauben an Unsterblichkeit zugleich auch die süßesten und größten Hoffnungen.

Aber was meynen wir nun, daß sie den Tugendhaften rauben, die hier einen frommen und gerechten Wandel geführet haben, und dort nichts Böses, sondern die schönsten und herrlichsten Güter erwarten? Fürs erste erhalten die Kämpfer den Kranz nicht während des Kampfes selbst, sondern wenn sie den Kampf vollendet und gesieget haben; eben so glauben die Frommen, daß sie den Siegespreis des Lebens erst nach diesem Leben erhalten und schätzen sich der Tugend wegen höchst glücklich in Hinsicht auf jene Hoffnungen, worunter auch diese gehört, daß sie die, welche jetzt auf Macht und Reichthum trotzen, und unverständiger Weise die Bessern verlachen, die verdiente Strafe werden leiden sehen.

Sodann hat noch keiner von denen, die nach Wahrheit und Kenntniß streben, seine Begierde hienieden hinlänglich befriedigen können. Ihre Vernunft ist durch den Körper, wie durch einen

Nebel oder eine Wolke, feucht und kühl gemacht. Sie richten daher gleich einem Vogel ihre Blicke empor, als wollten sie aus dem Körper nach einem großen und hellen Lichte hinfliegen; sie erleichtern die Seele, um sie zu diesem Fluge geschickt zu machen, von allem Sterblichen, und brauchen die Philosophie als eine Uebung im Sterben. Auf solche Weise nun betrachten sie den Tod als ein wirkliches und vollkommenes Gut, weil die Seele erst dort des wahren Lebens genießen wird, hier aber in einem dem Traume ähnlichen Zustand sich befindet.

Wenn ferner das Andenken eines verstorbenen Freundes, wie Epikur selbst sagt, in jeder Rücksicht angenehm ist, so läßt sich schon daraus ersehen, welches großen Vergnügens sich diese Leute berauben, da sie bloße Schattenbilder und Truggestalten verstorbener Freunde, die weder Verstand noch Empfindung haben, zu empfangen und zu erhaschen glauben, aber sich keine Rechnung machen, den geliebten Vater, die geliebte Mutter oder die theure Gattinn je wieder zu sehen, auch nicht zu jenem freundschaftlichen Umgange Hoffnung haben, welchen diejenigen erwarten, die in Absicht der Seele mit Pythagoras, Plato und Homer überein denken. Womit die Empfindung dieser Leute sich vergleichen läßt, hat Homer schon unter der Hand zu verstehen gegeben, indem er ein Schattenbild des Aeneas, als wenn er ge-

tet wäre, mitten unter die Streitenden hinwirft, und hernach ihn selbst wieder seinen Freunden darstellt,

— — — — daß lebend und unverletzt er dahergieng,
Und voll tapferes Muthes — 4)

Diese, sagt er, freueten sich sehr, ließen das Schattenbild fahren, und hielten sich an ihn selbst. Und so wollen auch wir uns freuen, weil die Vernunft uns lehrt, daß man die Verstorbenen wirklich wieder finden, daß ein Freund den andern umarmen und mit ihm in Gesellschaft leben kann, während jene sich von Bildern und Rinden nicht loszumachen wissen, über welche sie unaufhörlich klagen und jammern. 5)

Hierzu kömmt nun noch, daß diejenigen, welche den Tod für den Anfang eines andern bessern Lebens halten, wenn sie glücklich sind, desto mehr Vergnügen haben, weil sie noch ein größeres Glück erwarten, und wenn es ihnen hier wieder nicht nach Wunsche geht, sich darüber nicht zu sehr betrüben. Die Hoffnung zu den großen und herrlichen Gütern nach dem Tode gewährt ihnen die seligsten Freuden und Aussichten, und weiß jeden Mangel, jeden Anstoß aus der Seele

4) Man sehe das 5te B. der Iliade, V. 445. ff. 512. ff.

5) Diese Stelle ist sehr verdorben, so daß man den Sinn bloß errathen muß. Auch im Folgenden kommen noch einige solche Stellen vor.

so ganz zu vertilgen und wegzuschaffen, daß sie nun, wie auf einem Wege, oder vielmehr nur einem kurzen Umwege, alles was ihr aufstößt, gelassen und gleichgültig erträgt. Denjenigen im Gegentheil, welche das Leben in Unempfindlichkeit und Vernichtung sich endigen lassen, bringt der Tod keine Veränderung des Elends, und ist also in beyderley Rücksicht schmerzhaft, doch mehr noch für die, welche glücklich sind, als für die, die ein kummervolles Leben führten. Denn diesen schneidet er nur die unsichere Hoffnung eines bessern Zustandes ab, jenen aber raubt er ein gewisses Gut, nämlich das vergnügte Leben. Angreifende, aber nothwendige Arzeneyen bringen zwar dem Kranken Erleichterung, dem Gesunden aber sind sie verderblich und nachtheilig; eben so verhaßt die Lehre Epikurs denen, welche im Elende schmachten, an der Vernichtung und Auflösung der Seele einen nicht ganz erwünschten Ausgang ihrer Noth und Mühseligkeit, aber bey weisen, verständigen Menschen, die im vollen Genusse des Glückes sind, muß sie allen Frohsinn unterdrükken, da sie sie aus einem glückseligen Leben auf einmal in einen solchen Zustand versetzt, worin sie des Lebens und des Daseyns gänzlich beraubt sind.

Hieraus ergiebt sich sogleich, daß der Gedanke an den Verlust der Güter eben so viel Betrübniß verursachen muß, als die sichere Hoffnung

und der Genuß der gegenwärtigen Vergnügen bringt. Gleichwohl sagen die Epikuräer, daß der Gedanke an die gänzliche Aufhebung unserer Seele das sicherste und angenehmste Gut verlasse, weil dadurch die Furcht vor unendlichen, hörlicher und zahlloser Uebel gehoben werde, als dieß bewirke Epikurs Lehre, indem sie der Furcht vor dem Tode in der Aufhebung der Seele Grenzen setzt. Wie aber? Wenn es nun für uns großes Vergnügen ist, sich von der Erwartung endloser Uebel befreyet zu sehen, muß es auf der andern Seite nicht auch niederschlagend [illegible], der Hoffnung ewiger Freuden beraubt zu werden, und die vollkommenste Glückseligkeit zu verlieren? Denn das Nichtseyn ist für beyde kein Gut, sondern mehr ist es allen Wesen widernatürlich und feind. Diejenigen, welche durch das Ueberl des Todes von den Uebeln des Lebens befreyet werden, finden Trost in der Unempfindlichkeit, gleich als wenn sie jenen dadurch entgiengen: wer hingegen die Verwandlung seines Glücks in ein Nichts erwartet, der sieht das schrecklichste Ende vor sich, womit seine ganze Glückseligkeit auf einmal aufhören wird. Die Natur fürchtet die Unempfindlichkeit nicht als den Anfang eines andern Uebels, sondern weil sie eine Beraubung der gegenwärtigen Güter ist. Das, was nach ihrer Meynung uns nichts angeht, muß allerdings, da es aus der Vernichtung alles des unsrigen entsteht, dem Ge-

Gedanken nach uns etwas angehen, und die Unempfindlichkeit betrübt zwar nicht die, welche dann nicht mehr sind, wohl aber diejenigen, welche noch leben, wenn sie daran denken, daß sie dadurch in das Nichtseyn gestürzt werden, ohne je wieder herauskommen zu können. Dahre ist es weder der Kerberus noch der Kokytus, welche die unbegrenzte Furcht vor dem Tode erregen, sondern die Androhung des Nichtseyns, und daß die, welche einmal dahin sind, nie wieder ins Seyn zurückkehren sollen. Denn zweymal kann man nicht gebohren werden, und man muß auf ewig nicht mehr seyn, wie Epikur sagt. Denn wenn das Nichtseyn kein Ende hat, sondern unbegrenzt und unveränderlich ist, so findet sich für uns allerdings ein ewiges Uebel, nämlich die Beraubung der Güter, die sich auf eine nie aufhörende Unempfindlichkeit gründet. 6) Ungleich weiser ist Herodot, wenn er sagt, Gott zeige, nachdem er einmal das Süße der Ewigkeit gekostet, Neid und Mißgunst hierinn gegen die Menschen, besonders gegen die sogenannten Glücklichen, für die, wenn sie das kosten, was sie wieder verlieren sollen, das Vergnügen gleichsam ein Köder der Traurigkeit ist. 7)

Wie

6) So übersetzt diese verdorbene Stelle Ampot, dem ich gefolgt bin, weil mir dieß die leichteste Verbesserung schien.

7) Im 7ten B. K. 46.

Wie nun? muß nicht der innere zurückkehrende Gedanke der Seele, daß ſie dereinſt in das Unermeßliche wie in ein ungeheures Meer zerſtreut werden ſoll, bey denen, die das höchſte Gut und die Glückſeligkeit in der Wolluſt ſuchen, alle Freudigkeit, allen Genuß und Frohſinn gänzlich verſcheuchen und unterbrechen? Aber wenn nun noch, wie Epikur ſelbſt glaubt, die meiſten Menſchen das Schickſal trifft, daß ſie unter Schmerzen und Qualen ihr Leben enden, ſo iſt vollends wider die Furcht vor dem Tode kein Troſt zu finden, da er durch ſo viele Uebel zur Beraubung aller Güter führt. Demungeachtet werden die Epikureer nicht müde, ihr Syſtem zu verfechten, und alle Menſchen zu zwingen, daß ſie die Vermeidung der Uebel für ein Gut halten, die Beraubung der Güter hingegen nicht als ein Uebel anſehen ſollen. Doch geben ſie zu, daß der Tod keine Hoffnung, keine Freude habe, ſondern daß gerade zu der Zeit alles Gute und Angenehme abgeſchnitten ſey, wo diejenigen viel herrliche und göttliche Güter erwarten, welche die Seelen für unvergänglich und unſterblich halten, oder glauben, daß ſie gewiſſe lange Zeitumläufe bald auf der Erde bald im Himmel durchgehen, bis ſie endlich bey der Auflöſung der ganzen Welt zugleich mit Sonne und Mond in ein intellektuelles Feuer werden entzündet werden.

Dieſes

Dieſes ſo geräumige Feld der größten und ſchönſten Freuden vernichtet nun Epikur, da er, wie ſchon bemerkt worden, alle Hoffnung auf die Götter und deren Wohlthaten bey Seite ſchafft. Dabey löſcht er in dem betrachtenden Leben alle Wißbegierde, und in dem thätigen alle Ruhmbegierde aus, und ſchränkt ſo die Natur auf die armſelige und unreine Freude ein, welche die Seele über das Fleiſch empfindet; ja er würdigt dieſe Natur ſo tief herab, daß ſie kein gröſſeres Gut kenne, als die Vermeidung des Uebels.

Gegen Kolotes. *)

Kolotes, mein Saturninus, den Epikurus nur ſein liebes Kolotarion 1) zu nennen pflegte, hat ein Buch herausgegeben, unter dem Titel, daß ſichs nach den Grundſätzen der andern Philoſophen nicht einmal leben laſſe; und dieſes Werk iſt dem Könige Ptolemäus 2) zugeſchrieben. Was uns nun gegen Kolotes zu ſagen beygefallen iſt, wirſt du, wie ich hoffe, mit Vergnügen

*) Dieſe Abhandlung iſt gegen eine Schrift des Epikureers Kolotes gerichtet, worinn derſelbe beweiſen wollte, daß man nach den Lehrſätzen der andern Philoſophen nicht einmal leben könne. Sie zerfällt in zwey Theile. Im erſten vertheidiget Plutarch die angegriffenen Philoſophen, Demokritus, Empedokles, Parmenides, Sokrates, Stilpo, Arkeſilaus und andere; im zweyten aber ſucht er die ſchädlichen und ungereimten Lehrſätze der Epikureer ſelbſt zu widerlegen. So viel ich weiß, iſt dieſe Abhandlung noch nie ins Deutſche überſetzt worden.

1) Das Diminutiv von Kolotes, nach unſerer Zeit zu reden, Kolotesgen.

2) Da weiter unten eines ungelehrten, unwiſſenden Königs gedacht wird, ſo ſchließt Reiske daraus, daß weder Ptolemäus Soter noch Ptolemäus Philadelphus ſondern Ptolemäus Philopater gemeynt ſey.

gnügen durchlesen, da du ein so großer Freund des Guten und Schönen, und besonders des Alterthums bist, und es für den königlichsten Zeitvertreib hältst, die Schriften der Alten, so viel sichs immer thun läßt, zu studieren und in den Händen zu haben.

Da neulich Kolotes Schrift vorgelesen wurde, beobachtete Aristodemus von Aegium — du kennst ja diesen Akademiker, der nicht blos dem Aeusserlichen nach sich zu dieser Schule hält, sondern Plato's Orgien mit der größten Begeisterung feyert 3) — ich weiß nicht wie, seiner Gewohnheit zuwider, ein tiefes Stillschweigen, und gab bis ans Ende einen sehr bescheidenen Zuhörer ab. Sobald aber die Vorlesung geendiget war, rief er: „Gut! wen stellen wir nun „auf, der im Namen der Philosophen mit diesem „Manne streite? Denn ich kann es eben nicht an „Nestor gut heißen, daß er, statt unter den „neun Männern 4) den tapfersten zu wählen, „die

3) Eine Anspielung auf das griechische Sprüchwort: πολλοὶ ναρθηκοφοροι, παυροι δε τε Βακχοι — Der Tyrsusträger sind viele, aber der wahren Bachanten nur wenige. Es kömmt beym Plato im Phädon vor Th. 1. S. 157. der Zweybr. Ausg. und wurde von Leuten gebraucht, die zwar den Schein haben, aber das nicht sind, was sie seyn wollen.

4) Die sich zum Zweykampfe mit Hektorn erboten, als dieser jeden der tapfersten Griechen herausforderte. S. das 7te B. der Iliade, V. 161. ff.

„die Sache dem Glücke anheim stellte, und das „Loos entscheiden ließ.“

Aber du siehst doch, antwortete ich, daß er selbst die Aufsicht beym Loosen übernahm, so daß die Auswahl unter dem Vorsitze des klügsten und verständigsten Mannes geschah.

Und es entsprang dem Helme das Loos, das sie selber gewünschet,
Ajas Loos — — 5)

Indeß wenn du auf der Wahl bestehst,

Wie vergäße doch Ich des göttergleichen Odysseus? 6)

So siehe denn zu und überlege, wie du den Mann widerlegen mögest.

„Du weißt ja, erwiederte Aristodemus, daß „Plato, als er über einen Sklaven erzürnt war, „ihm nicht selbst die verdienten Schläge gab, „sondern den Speusippus des thun ließ, indem „er sagte, er sey zu sehr im Zorne. Uebernimm „du also die Sache und züchtige den Menschen, „wie es dir beliebt. Ich für meine Person bin „zu sehr erzürnt.“

Da auch die andern deshalb in mich drangen, sagte ich: So muß ich denn wohl dieß Geschäft über mich nehmen; aber ich fürchte sehr, man wird von mir ebenfalls glauben, daß ich mich über jenes Buch mehr ereifere als nöthig ist, aus

5) Ebendas. V. 182.
6) Im 10ten B. der Iliade, V. 243.

aus Empfindlichkeit über die Grobheit und ſchamloſe Schmähſucht des Menſchen, der dem Sokrates, ſo zu ſagen Heu vorwirft und die Frage an ihn thut, warum er die Speiſe ins Maul und nicht ins Ohr ſtecke. Mancher wird vielleicht dabey nur lachen, in Betrachtung der Sanftmuth und Güte, die Sokrates ſelbſt in ſolchen Fällen bewies: allein wegen des ganzen übrigen Heeres der griechiſchen Weiſen, worunter Demokritus, Plato, Empedokles, Parmenides und Meliſſus gehören, die alle ſo ſehr geläſtert worden, wäre es ſchimpflich zu ſchweigen, ja wir handelten pflichtvergeſſen, wenn wir unſerer Freymüthigkeit für dieſe Männer, welche die Philoſophie auf den höchſten Gipfel des Ruhms erhoben haben, auch nur das geringſte vergeben wollten.

In der That, das Leben haben uns zwar nächſt den Göttern die Aeltern verliehen; aber daß wir gut leben, verdanken wir blos jener von den Philoſophen erhaltenen Wiſſenſchaft, wodurch Gerechtigkeit und Geſetze unterſtützt und unſere Begierden im Zaum gehalten werden. Gut leben aber heißt, geſellig, freundſchaftlich, vernünftig und gerecht leben. Und von dem allen laſſen uns diejenigen nichts übrig, welche ſchreyen, das höchſte Gut beſtehe im Bauche; die, wenn alle Wolluſt ganz aus der Welt verbannt wäre, für alle Tugenden zuſammen nicht einmal einen

durch-

durchbohrten Pfennig geben würden, und die dabey noch von den Göttern, und der Seele solche Grundsätze hegen, daß letztere gänzlich aufgelöst und vernichtet werde, erstere aber sich um uns gar nicht bekümmern.

Diese Leute nun machen den übrigen Philosophen die Beschuldigung, daß sie durch ihre Weisheit das Leben völlig zerstören und aufheben, jene aber werfen ihnen wieder vor, daß sie die Menschen schändlich und viehisch leben lehren. Indeß sind jene Grundsätze doch nur hin und wieder in Epikurs Schriften eingemischt, und durch sein ganzes System zerstreut; daß hingegen Kolotes manche von Sachen leere Redensarten herausreißt, einzelne Trümmer und Stücke des Systems, die weder zum Verständniß, noch zur Bestätigung desselben etwas beytragen, auszieht, und auf solche Weise ein Buch, wie einen Markt oder eine Bude voller Wunderdinge zusammensetzt, dieß, sagte ich, wisset ihr besser, als sonst jemand, da ihr die Schriften der Alten beständig in Händen habt.

Aber der gute Mann öffnet, dünkt mich, gegen sich selbst, wie der Lydier, nicht bloß eine einzige Thüre, 7) sondern verwickelt den Epikur

7) Oder mit andern Worten: er giebt mehr als eine Blöße. Es ist eine Anspielung auf ein dunkles Sprüchwort, worüber man in Erasmus Adagien S. 424. mehr gesagt findet.

in eine Menge der größten Schwierigkeiten. Er fängt nämlich vom Demokritus an, der von ihm ein gar schönes und anständiges Lehrgeld bekömmt. Epikur nannte sich selbst eine geraume Zeit einen Demokriteer, wie unter andern Leonteus, 8) einer der vornehmsten Schüler Epikurs in einem Briefe an Lykophron meldet, indem er sagt, „Demokritus werde von Epikur um des„willen verehret, weil er zuerst zu einer richtigen „Kenntniß der Wahrheit gelangt sey, auch zuerst „die Prinzipien der Natur aufgefunden habe, „daher nenne dieser seine ganze Art zu philoso„phiren demokritisch.“ Und Metrodorus sagt ausdrücklich in dem Buche von der Philosophie, daß Epikur nie zur Weisheit gelangt wäre, wenn Demokritus ihm nicht den Weg gebahnt hätte. Wenn sichs nun aber nach Demokritus Grundsätzen nicht leben läßt, wie Kolotes glaubt, so handelte ja Epikur sehr thöricht, daß er demjenigen folgte, der zum Nichtleben hinführt.

Das erste, was er an Demokritus auszusetzen findet, ist, daß er durch die Behauptung, jede Sache sey nicht mehr von der als von der Beschaffenheit, 9) das ganze menschliche Leben ver-

8) Er war, wie viele andere Schüler Epikurs, aus Lampsakus gebürtig. S. Diogenes Laert. B. 10, 14.

9) Oder mit andern Worten: Keinem Dinge komme absolut und an sich eine Beschaffenheit zu, absolutes Seyn der Dinge lasse sich durchaus nicht anneh-

verwirrt habe. Allein Demokritus ist so weit entfernt zu glauben, jedes Ding sey nicht mehr so als so beschaffen, daß er sogar mit dem Sophisten Protagoras, der diesen Satz annahm, gestritten und eine gründliche Widerlegung desselben geschrieben hat. Kolotes mag diese wohl nicht einmal im Traume gesehen haben, und irrt sich nun in einer gewissen Stelle des Mannes, worin er bestimmt sagt; das Den sey nicht mehr als das Meden, so daß er Den den Körper, Meden aber das Leere nennt, und damit zu verstehen giebt, daß auch das Leere seine eigene Natur und Substanz habe. Wer hingegen glaubt, daß kein Ding mehr so als so beschaffen sey, der nimmt den epikureischen Lehrsatz an, daß alle Vorstellungen durch die Sinne wahr seyen. Denn wenn der eine von zweyen sagt, dieser Wein ist herbe, der andere, er ist süß, so täuscht sich keiner von beyden in seiner Empfindung, warum sollte der Wein mehr herbe als süß seyn? So sieht man oft, daß einige das nämliche Bad als ein kaltes andere als ein warmes Bad brauchen; denn die einen lassen kaltes, die andern warmes Wasser noch hinzugießen. Zur Berenike, Dejotarus Gemahlin, 10) kam einst eine lakedämonische

nehmen. — wie H. Tiedemann diesen Grundsatz ausdrückt. Geist der specul. Philos. Th. 1. S. 353.

10) Wer diese gewesen, ist mir nicht bekannt. Reiske glaubt, daß dafür Δημητριου gelesen werden müsse, und

Frau; aber da beyde einander nahe waren, wendeten sie sich sogleich von einander weg, weil vermuthlich die eine den Geruch der Salben, die andere den Geruch der Butter nicht vertragen konnte. Ist also die eine Empfindung nicht mehr wahr als die andere, so kann natürlicher Weise auch das Wasser nicht mehr kalt als warm, und die Salbe oder Butter nicht mehr wohlriechend als stinkend seyn. Denn wollte jemand sagen, daß die Sache dem einen so, dem andern anders vorkomme, so würde er, ohne es selbst zu wissen, annehmen, daß sie das eine und das andere zugleich sey. Wie aber? macht nicht schon jene berufene Symmetrie und Uebereinstimmung der Sinnesorgane, jene vielfache Vermischung der Saamen, von denen sie sagen, daß sie in alle Säfte, Gerüche und Farben eingestreut sind, und Empfindungen bald von diesen, bald von andern Beschaffenheiten erregen, macht diese, sage ich, nicht schon die Behauptung des Satzes, daß die Dinge nicht mehr so als so beschaffen sind, nothwendig? Denn um diejenigen, welche die Empfindung für trüglich halten, weil sie sehen, daß die nämlichen Gegenstände ganz entgegengesetzte

Wir-

und verstehe darunter die Berenike, die Antipater, seiner für den Ptolemäus Soter zur Gemahlinn bestimmten Tochter Eurydike, als Gesellschafterin mitgab, die aber hernach von Ptolemäus der Eurydike vorgezogen worden.

Wirkungen hervorbringen, zu widerlegen, lehren sie 11), daß, obgleich alle Dinge zusammengemischt und unter einander gemengt sind, und das eine nur zu diesem, das andere zu jenem sich schicken kann, dennoch keine Berührung oder Ergreifung eben derselben Qualität Statt finde, noch ein Gegenstand alle nach allen Theilen auf gleiche Weise bewege: sondern daß jeder Mensch nur auf diejenigen Dinge stoße, mit welchen seine Empfindung eben in Verhältniß steht, und daß man also nicht mit Recht darüber streite, ob eine Sache behaglich 12) oder nicht behaglich, ob sie weiß oder nicht weiß ist, in der Absicht, seine eigene Empfindung dadurch zu bestärken, daß man die der andern vernichtet. Man solle aber gar keine Empfindung bestreiten, weil alle doch irgend etwas berühren und jede aus der vielfachen Mischung wie aus einer Quelle das, was ihr zuträglich und angemessen ist, ergreift. Auch solle man nicht gleich vom Ganzen sprechen, wenn man nur einzelne Theile berührt, und ja nicht glauben, daß alle ein und eben dieselbe Empfindung haben müssen, da jeder von einer andern Qualität und Kraft der Sache afficirt werde. Brauchts nun noch einer Untersuchung, welche Leute es sind, die den Satz, daß die Dinge

11) Nämlich die Epikureer.

12) Amyot muß für χρηστον gelesen haben χρωστον, da er es durch colorée übersetzt.

nicht mehr so als so beschaffen sind, in die Philosophie einführen? ob es nicht vor allen andern die thun, welche jede empfindbare Sache zu einem vermischten Gemengsel allerhand Qualitäten machen, — — 13) und dabey selbst gestehen, daß es um alle ihre Regeln gethan sey, daß das Urtheilsvermögen durchaus verlohren gehe, wenn sie nur irgend einen sinnlichen Gegenstand rein und einfach ließen, und nicht aus jedem viele machten?

Nun siehe ferner, was Epikur im Gastmahle 14) den Polyänus über die Wärme des Weins mit sich sprechen läßt. Polyänus thut die Frage an ihn: „Sagst du nicht, Epikur, „daß der Wein eine gewisse Erhitzung verursacht?" Darauf antwortet er: „Ey! wer wird denn so „allgemein dem Weine eine erhitzende Kraft zu„schreiben?" Und etwas weiter hin: „Denn „der Wein ist bekanntlich nicht im Allgemeinen „erhitzend, wohl aber kann man sagen, daß so „und so viel Wein den und jenen erhitze." Deßgleis

13) Die Vergleichung ὥστε γλεῦκος σιλλήτηριον, habe ich, als unübersetzbar ausgelassen. Es scheint eine verdorbene Stelle aus irgend einem komischen Dichter zu seyn.

14) Oder Symposion, ein Werk Epikurs, das derselbe nach Platons und Xenophons Beyspiele geschrieben hat. S. Diogen. Laert. B. 10, 17.

gleichen wenn er den Grund davon angiebt, und die Urſache darein ſetzt, daß bey der Vermiſchung des Weines mit dem Körper einige Atomen ſich drängen und zerſtreuen, andere wieder ſich vereinigen und an einander hängen, fügt er hinzu: „Daher darf man nicht überhaupt und im Allgemeinen ſagen, daß der Wein erhitzend ſey; „ſondern nur, daß ſo und ſo viel Wein eine ſolche „Natur, die von der und der Beſchaffenheit iſt, „erhitze, und eine andere von einer andern „Beſchaffenheit erkälte. Denn in einem ſolchen „Gemengſel befinden ſich auch ſolche Naturen, „aus welchen Kälte entſtehen kann, wenn ſie „ſich zu rechter Zeit mit andern vereinigen und „ſo die Natur der Erkältung bewirken. Daher „betriegen ſich alle diejenigen, welche im Allgemeinen behaupten, daß der Wein erkältend oder „erhitzend ſey.“ Nun, wer ſagen kann, daß die meiſten ſich betriegen, welche dem, was erkältet, eine erkältende, und dem, was erhitzt, eine erhitzende Kraft zuſchreiben, der betriegt ſich doch wohl ſelbſt, wenn er nicht glaubt, daß aus ſeinen Behauptungen nothwendig der Satz folge, daß kein Ding mehr von der als von der Beſchaffenheit ſey. Er ſetzt weiter hinzu: „Oft kömmt „auch der Wein in den Körper, ohne eine erwärmende oder erkältende Kraft mitzubringen; „ſondern, wenn die Maſſe bewegt worden, und „dadurch eine Verſetzung der Körper entſtanden

„ist, pflegen die Atomen, welche die Wärme ver„ursachen, sich bald mit einander zu vereinigen, „und vermöge ihrer Menge dem Körper Wärme „und Feuer mitzutheilen, bald wieder sich zu zer„streuen und Kälte hervorzubringen.“

Man sieht nun leicht ein, daß dieses auf alles angewendet werden kann, was man bitter, süß, reinigend, schlafmachend, leuchtend nennt und dafür hält, weil nichts von dem allen eine absolute Beschaffenheit und Kraft besitzt, auch nicht mehr wirkt als leidet, wenn es zu den Körpern hinzukömmt, sondern nach Verschiedenheit derselben auch eine verschiedene Mischung erhält. So sagt Epikur selbst im zweyten Buche gegen Theophrast, daß die Farben nicht an den Körpern haften, sondern erst nach gewissen Stellungen oder Lagen, die die Körper gegen das Gesicht haben, entstehen; mithin nimmt er an, daß ein Körper nicht mehr farbenlos sey, als eine Farbe habe. Und weiter oben sagt er ausdrücklich: „Aber auch ohne diesen Theil weiß ich nicht, „wie man sagen soll, daß diese Körper, die in der „Finsterniß sind, eine Farbe haben.“ Gleichwohl kömmt der Fall oft vor, daß, wenn eine finstere Luft alle Gegenstände umgiebt, einige die Farbe der Körper wahrnehmen, andere wegen Blödigkeit des Gesichts sie nicht wahrnehmen. Ja beym ersten Eintritt in ein finsteres Haus sehen wir keinen Schein von Farbe, aber nach einer kleinen

Weile

Weile ſehen wir ſie gar wohl. Demnach wird man ſagen müſſen, daß ein jeder Körper nicht mehr gefärbt als ungefärbt ſey. Wenn nun aber die Farbe ſich auf etwas bezieht, ſo gilt das auch vom Weißen und Blauen; folglich muß auch das Süße und Bittere ſich auf etwas beziehen. Auf ſolche Weiſe nun läßt ſich in Wahrheit von jeder Qualität behaupten, daß ſie nicht mehr ſey als nicht ſey. Denn bey denen, die gerade ſo beſchaffen ſind, wird ſie auch von der Art, bey denen aber, die nicht ſo beſchaffen ſind, nicht von der Art ſeyn. Und ſo gießt denn Kolotes den Schlamm und Koth, in welchem nach ſeiner Verſicherung, die Vertheidiger des Satzes ſtecken, daß keine Sache mehr ſo als ſo beſchaffen ſey, über ſich ſelbſt und ſeinen Lehrer aus.

Aber erſcheint denn der Ehrenmann nur allein in dieſem Falle als

Ein Arzt für andre wohl, doch ſelbſt Geſchwüre voll?

O nein, keinesweges! Durch den zweyten Vorwurf jagt er nun gar, ohne es ſelbſt zu wiſſen, den Epikur ſammt dem Demokrit zum Leben hinaus. Er ſagt nämlich, die Behauptung des Demokritus, daß die Farbe, das Süße, das Weiße nur durch Geſetz 15) vorhanden, aber die Atomen

15) D. h. durch die gegenwärtige Einrichtung der Natur. Bey dieſer durchaus verdorbenen Stelle habe ich den Reiskiſchen Ergänzungen folgen müſſen.

Atomen aller eben dieſelben wären, ſtrelte mit den Empfindungen, und wer dabey beharre, oder davon Gebrauch mache, könne nicht wiſſen und ſich vorſtellen, ob er todt ſey oder noch lebe. Dagegen habe ich nun nichts einzuwenden, ſo viel aber kann und muß ich ſagen, daß alles dieß bey Epikurs Syſtem eben ſo unzertrennlich iſt, wie nach ihrer Angabe, Figur und Schwere vom Atom unzertrennlich ſind. Denn was ſagt hier Demokritus? Daß Subſtanzen von unendlicher Menge, die ſich nicht theilen laſſen, die von einander (nicht) 16) verſchieden, und dabey ohne Qualität und Empfindung ſind, im Leeren zerſtreut herumtreiben. Wenn dieſe ſich einander nähern, zuſammenkommen und ſich an einander hängen, ſo erſcheine von dieſen angehäuften Maſſen die eine als Feuer, die andere als Waſſer, eine andere als Pflanze, als Menſch u. ſ. w. Aber alle die, von ihm ſogenannte Atomen ſeyen Ideen und weiter nichts. Denn aus dem, was nicht iſt, könne eben ſo wenig etwas entſtehen, als die Dinge, die einmal ſind, zu nichts werden, weil die Atomen vermöge ihrer Feſtigkeit weder afficirt noch verändert werden können. Daher entſtehe weder eine Farbe aus farbenloſen Dingen, noch eine Natur

16) Xylander glaubt, daß für διαφορους, ἀδιαφορους geleſen werden müſſe. Deswegen habe ich das eingeſchloſſene nicht hinzugeſetzt.

Natur oder Seele aus dem, was ohne Qualität und Seele ist.

Demokritus nun verdient Tadel, nicht, weil er zugiebt, was aus den Prinzipien folgt, sondern weil er Prinzipien annimmt, aus welchen dieses nothwendig folgt. Denn er hätte die ersten Dinge nicht als unveränderlich annehmen, oder, da er sie als solche annahm, nicht einsehen sollen, daß es nun um die Entstehung aller Qualität geschehen ist. Aber die Folge abläugnen, wenn man die Ungereimtheit einsieht, ist höchst unverschämt. Nun sagt Epikur, er nehme zwar eben dieselben Prinzipien an, wie Demokritus, läugne aber, daß durch Gesetz Farbe, Süßes, Weißes, und die andern Qualitäten da wären. Wenn sichs also mit dem Läugnen wirklich so verhält, gesteht er da nicht ein, daß er etwas thut, was ihm sehr gewöhnlich ist? Er hebt die Vorsehung auf, und sagt doch, daß er Gottesfurcht und Frömmigkeit übrig lasse; er wählt sich der Wollust wegen die Freundschaft, und doch will er um seiner Freunde willen die größten Schmerzen über sich nehmen; er behauptet, das Universum sey unendlich, und gleichwohl schafft er das Oben und Unten nicht weg. Bey einem Gastmahl ist es zwar gewöhnlich, einen Becher zu nehmen, daraus so viel zu trinken als man will, und das übrige wegzugeben; aber beym Philosophiren sollte man diesen weisen Spruch immer im Gedächtniß haben: „Die Prin-

„zipien

Frau; aber da beyde einander nahe waren, wendeten sie sich sogleich von einander weg, weil vermuthlich die eine den Geruch der Salben, die andere den Geruch der Butter nicht vertragen konnte. Ist also die eine Empfindung nicht mehr wahr als die andere, so kann natürlicher Weise auch das Wasser nicht mehr kalt als warm, und die Salbe oder Butter nicht mehr wohlriechend als stinkend seyn. Denn wollte jemand sagen, daß die Sache dem einen so, dem andern anders vorkomme, so würde er, ohne es selbst zu wissen, annehmen, daß sie das eine und das andere zugleich sey. Wie aber? macht nicht schon jene berufene Symmetrie und Uebereinstimmung der Sinnesorgane, jene vielfache Vermischung der Saamen, von denen sie sagen, daß sie in alle Säfte, Gerüche und Farben eingestreut sind, und Empfindungen bald von diesen, bald von andern Beschaffenheiten erregen, macht diese, sage ich, nicht schon die Behauptung des Satzes, daß die Dinge nicht mehr so als so beschaffen sind, nothwendig? Denn um diejenigen, welche die Empfindung für trüglich halten, weil sie sehen, daß die nämlichen Gegenstände ganz entgegengesetzte Wir-

und versteht darunter die Berenike, die Antipater, seiner für den Ptolemäus Soter zur Gemahlinn bestimmten Tochter Eurydike, als Gesellschafterin mitgab, die aber hernach von Ptolemäus der Eurydike vorgezogen worden.

Wirkungen hervorbringen, zu widerlegen, lehren sie 11), daß, obgleich alle Dinge zusammengemischt und unter einander gemengt sind, und das eine nur zu diesem, das andere zu jenem sich schicken kann, dennoch keine Berührung oder Ergreifung eben derselben Qualität Statt finde, noch ein Gegenstand alle nach allen Theilen auf gleiche Weise bewege: sondern daß jeder Mensch nur auf diejenigen Dinge stoße, mit welchen seine Empfindung eben in Verhältniß steht, und daß man also nicht mit Recht darüber streite, ob eine Sache behaglich 12) oder nicht behaglich, ob sie weiß oder nicht weiß ist, in der Absicht, seine eigene Empfindung dadurch zu bestärken, daß man die der andern vernichtet. Man solle aber gar keine Empfindung bestreiten, weil alle doch irgend etwas berühren und jede aus der vielfachen Mischung wie aus einer Quelle das, was ihr zuträglich und angemessen ist, ergreift. Auch solle man nicht gleich vom Ganzen sprechen, wenn man nur einzelne Theile berührt, und ja nicht glauben, daß alle ein und eben dieselbe Empfindung haben müssen, da jeder von einer andern Qualität und Kraft der Sache afficirt werde. Brauchts nun noch einer Untersuchung, welche Leute es sind, die den Satz, daß die Dinge

11) Nämlich die Epikureer.

12) Amyot muß für χρηστον gelesen haben χριστον, da er es durch colorée übersetzt.

nicht mehr so als so beschaffen sind, in die Philosophie einführen? ob es nicht vor allen andern die thun, welche jede empfindbare Sache zu einem vermischten Gemengsel allerhand Qualitäten machen, — — 13) und dabey selbst gestehen, daß es um alle ihre Regeln gethan sey, daß das Urtheilsvermögen durchaus verlohren gehe, wenn sie nur irgend einen sinnlichen Gegenstand rein und einfach ließen, und nicht aus jedem viele machten?

Nun siehe ferner, was Epikur im Gastmahle 14) den Polyänus über die Wärme des Weins mit sich sprechen läßt. Polyänus thut die Frage an ihn: „Sagst du nicht, Epikur, „daß der Wein eine gewisse Erhitzung verursacht?" Darauf antwortet er: „Ey! wer wird denn so „allgemein dem Weine eine erhitzende Kraft zuschreiben?" Und etwas weiter hin: „Denn „der Wein ist bekanntlich nicht im Allgemeinen „erhitzend, wohl aber kann man sagen, daß so „und so viel Wein den und jenen erhitze." Deßgleis

13) Die Vergleichung ὥστε γλεῦκος σιλληπῆσιν, habe ich, als unübersetzbar ausgelassen. Es scheint eine verdorbene Stelle aus irgend einem komischen Dichter zu seyn.

14) Oder Symposion, ein Werk Epikurs, das derselbe nach Platons und Xenophons Beyspiele geschrieben hat. S. Diogen. Laert. B. 10, 17.

gleichen wenn er den Grund davon angiebt, und die Urſache darein ſetzt, daß bey der Vermiſchung des Weines mit dem Körper einige Atomen ſich drängen und zerſtreuen, andere wieder ſich vereinigen und an einander hängen, fügt er hinzu: „Daher darf man nicht überhaupt und im Allgemeinen ſagen, daß der Wein erhitzend ſey; „ſondern nur, daß ſo und ſo viel Wein eine ſolche „Natur, die von der und der Beſchaffenheit iſt, „erhitze, und eine andere von einer andern „Beſchaffenheit erkälte. Denn in einem ſolchen „Gemengſel befinden ſich auch ſolche Naturen, „aus welchen Kälte entſtehen kann, wenn ſie „ſich zu rechter Zeit mit andern vereinigen und „ſo die Natur der Erkältung bewirken. Daher „betriegen ſich alle diejenigen, welche im Allgemeinen behaupten, daß der Wein erkältend oder „erhitzend ſey.“ Nun, wer ſagen kann, daß die meiſten ſich betriegen, welche dem, was erkältet, eine erkältende, und dem, was erhitzt, eine erhitzende Kraft zuſchreiben, der betriegt ſich doch wohl ſelbſt, wenn er nicht glaubt, daß aus ſeinen Behauptungen nothwendig der Satz folge, daß kein Ding mehr von der als von der Beſchaffenheit ſey. Er ſetzt weiter hinzu: „Oft kömmt „auch der Wein in den Körper, ohne eine erwärmende oder erkältende Kraft mitzubringen; „ſondern, wenn die Maſſe bewegt worden, und „dadurch eine Verſetzung der Körper entſtanden

„ist, pflegen die Atomen, welche die Wärme ver„ursachen, sich bald mit einander zu vereinigen, „und vermöge ihrer Menge dem Körper Wärme „und Feuer mitzutheilen, bald wieder sich zu zer„streuen und Kälte hervorzubringen.“

Man sieht nun leicht ein, daß dieses auf alles angewendet werden kann, was man bitter, süß, reinigend, schlafmachend, leuchtend nennt und dafür hält, weil nichts von dem allen eine absolute Beschaffenheit und Kraft besitzt, auch nicht mehr wirkt als leidet, wenn es zu den Körpern hinzukömmt, sondern nach Verschiedenheit derselben auch eine verschiedene Mischung erhält. So sagt Epikur selbst im zweyten Buche gegen Theophrast, daß die Farben nicht an den Körpern haften, sondern erst nach gewissen Stellungen oder Lagen, die die Körper gegen das Gesicht haben, entstehen; mithin nimmt er an, daß ein Körper nicht mehr farbenlos sey, als eine Farbe habe. Und weiter oben sagt er ausdrücklich: „Aber auch ohne diesen Theil weiß ich nicht, „wie man sagen soll, daß diese Körper, die in der „Finsterniß sind, eine Farbe haben.“ Gleichwohl kömmt der Fall oft vor, daß, wenn eine finstere Luft alle Gegenstände umgiebt, einige die Farbe der Körper wahrnehmen, andere wegen Blödigkeit des Gesichts sie nicht wahrnehmen. Ja beym ersten Eintritt in ein finsteres Haus sehen wir keinen Schein von Farbe, aber nach einer kleinen

Weile

Weile sehen wir sie gar wohl. Demnach wird man sagen müssen, daß ein jeder Körper nicht mehr gefärbt als ungefärbt sey. Wenn nun aber die Farbe sich auf etwas bezieht, so gilt das auch vom Weißen und Blauen; folglich muß auch das Süße und Bittere sich auf etwas beziehen. Auf solche Weise nun läßt sich in Wahrheit von jeder Qualität behaupten, daß sie nicht mehr sey als nicht sey. Denn bey denen, die gerade so beschaffen sind, wird sie auch von der Art, bey denen aber, die nicht so beschaffen sind, nicht von der Art seyn. Und so gießt denn Kolotes den Schlamm und Koth, in welchem nach seiner Versicherung, die Vertheidiger des Satzes stecken, daß keine Sache mehr so als so beschaffen sey, über sich selbst und seinen Lehrer aus.

Aber erscheint denn der Ehrenmann nur allein in diesem Falle als

Ein Arzt für andre wohl, doch selbst Geschwüre voll?

O nein, keinesweges! Durch den zweyten Vorwurf jagt er nun gar, ohne es selbst zu wissen, den Epikur sammt dem Demokrit zum Leben hinaus. Er sagt nämlich, die Behauptung des Demokritus, daß die Farbe, das Süße, das Weiße nur durch Gesetz 15) vorhanden, aber die Atomen

15) D. h. durch die gegenwärtige Einrichtung der Natur. Bey dieser durchaus verdorbenen Stelle habe ich den Reiskischen Ergänzungen folgen müssen.

Atomen aller eben dieselben wären, streite mit den Empfindungen, und wer dabey beharre, oder davon Gebrauch mache, könne nicht wissen und sich vorstellen, ob er todt sey oder noch lebe. Dagegen habe ich nun nichts einzuwenden, so viel aber kann und muß ich sagen, daß alles dieß von Epikurs System eben so unzertrennlich ist, wie, nach ihrer Angabe, Figur und Schwere vom Atom unzertrennlich sind. Denn was sagt hier Demokritus? Daß Substanzen von unendlicher Menge, die sich nicht theilen lassen, die von einander (nicht) 16) verschieden, und dabey ohne Qualität und Empfindung sind, im Leeren zerstreut herumtreiben. Wenn diese sich einander nähern, zusammenkommen und sich an einander hängen, so erscheine von diesen angehäuften Massen die eine als Feuer, die andere als Wasser, eine andere als Pflanze, als Mensch u. s. w. Aber alle die, von ihm sogenannte Atomen seyen Ideen und weiter nichts. Denn aus dem, was nicht ist, könne eben so wenig etwas entstehen, als die Dinge, die einmal sind, zu nichts werden, weil die Atomen vermöge ihrer Festigkeit weder afficirt noch verändert werden können. Daher entstehe weder eine Farbe aus farbenlosen Dingen, noch eine Natur

16) Xylander glaubt, daß für διαφορους, ἀδιαφορους gelesen werden müsse. Deswegen habe ich das eingeschlossene nicht hinzugesetzt.

Natur oder Seele aus dem, was ohne Qualität und Seele ist.

Demokritus nun verdient Tadel, nicht, weil er zugiebt, was aus den Prinzipien folgt, sondern weil er Prinzipien annimmt, aus welchen dieses nothwendig folgt. Denn er hätte die ersten Dinge nicht als unveränderlich annehmen, oder, da er sie als solche annahm, nicht einsehen sollen, daß es nun um die Entstehung aller Qualität geschehen ist. Aber die Folge abläugnen, wenn man die Ungereimtheit einsieht, ist höchst unverschämt. Nun sagt Epikur, er nehme zwar eben dieselben Prinzipien an, wie Demokritus, läugne aber, daß durch Gesetz Farbe, Süßes, Weißes, und die andern Qualitäten da wären. Wenn sichs also mit dem Läugnen wirklich so verhält, gesteht er da nicht ein, daß er etwas thut, was ihm sehr gewöhnlich ist? Er hebt die Vorsehung auf, und sagt doch, daß er Gottesfurcht und Frömmigkeit übrig lasse; er wählt sich der Wollust wegen die Freundschaft, und doch will er um seiner Freunde willen die größten Schmerzen über sich nehmen; er behauptet, das Universum sey unendlich, und gleichwohl schafft er das Oben und Unten nicht weg. Bey einem Gastmahl ist es zwar gewöhnlich, einen Becher zu nehmen, daraus so viel zu trinken als man will, und das übrige wegzugeben; aber beym Philosophiren sollte man diesen weisen Spruch immer im Gedächtniß haben: „Die Prin-

„zipien

„zipien sind zwar nicht nothwendig, nothwendig „aber sind die Enden und Folgen derselben.“ So ist es zum Beyspiel dem Epikur nicht nothwendig, den Lehrsatz anzunehmen, oder besser zu sagen, dem Demokritus zu stehlen, daß die Atomen Prinzipien aller Dinge sind; aber da er ihn nun einmal angenommen hat, und sich auf die erste Wahrscheinlichkeit desselben viel zu Gute thut, nun so muß er auch das Lästige und Beschwerliche vollends austrinken, oder zeigen, wie Körper ohne alle Qualität durch die bloße Zusammenkunft allerley Qualitäten hervorgebracht haben. Zum Beyspiel gleich, woher das von uns sogenannte Warme gekommen, und wie es den Atomen zu Theil geworden ist, wenn sie weder Wärme hatten, als sie zusammen kamen, noch auch nach der Zusammenkunft warm geworden sind. Denn ersteres gehört für das, was selbst eine Qualität hat, letzteres für das, was fähig ist, eine anzunehmen; beydes aber, sagt ihr, kann den Atomen nicht zukommen, weil sie unvergänglich sind.

Wie aber? möchte Kolotes sagen — befinden sich nicht auch Plato, Aristoteles und Xenokrates in dem Falle, daß sie Gold aus dem, was nicht Gold ist, Stein aus dem, was nicht Stein ist, und so alle andere Dinge aus den vier einfachen und ersten Körpern hervorbringen? Das ist wohl wahr. Allein diese Philosophen lassen sogleich

gleich die Prinzipien zur Hervorbringung einer Sache zusammen kommen, und die ihnen eigenen Qualitäten gleichsam als ansehnliche Beyträge dazu hergeben; und wenn nun das Feuchte mit dem Trocknen, das Kalte mit dem Warmen, das Harte mit dem Weichen, das heißt, Körper die durch gegenseitige Einwirkung bewegt und durch und durch verändert werden, sich zusammen vereiniget haben, so bringen sie gemeinschaftlich durch eine andere Mischung eine andere Form hervor. Der Atom hingegen ist nicht nur für sich selbst unfruchtbar und aller Zeugungskraft beraubt, sondern wenn er mit einem andern Atom zusammen kommt, verursacht er seiner Härte und Festigkeit wegen blos einen Schall, ohne sonst eine andere Wirkung zu haben oder hervorzubringen. Sie stoßen immer und ewig gegen einander, und sind also nicht vermögend, ich will nicht sagen, ein Thier, eine Seele oder eine Pflanze, sondern nicht einmal eine gemeinschaftliche Menge oder einen Haufen aus sich selbst zuwegezubringen, da sie unaufhörlich erschüttert und von einander entfernt werden.

Aber nun greift Kolotes, gleich als wenn er mit einem ungelehrten Könige sich unterredete, von neuem wieder den Empedokles an, wegen folgender Stelle:

Und ich sage dir noch, die Natur der sterblichen Wesen

Iſt nichts, auch nichts das Ende des alles zerſtörenden Todes,
Sondern was Natur die ſterblichen Menſchen benennen,
Iſt nur eine Vermiſchung und Trennung des Urſtoffs.

Ich für meine Perſon ſehe nicht ein, in wie fern dieß dem Leben zuwider ſeyn ſollte, wenn man glaubt, daß das, was nicht iſt, nicht entſtehen, und das, was einmal iſt, nicht zu Grunde gehen könne; daß die Vereinigung oder Zuſammenkunft einiger Dinge, die da ſind, Entſtehung, und deren Trennung von einander, Tod genennt werde. Denn Empedokles hat doch deutlich genug gezeigt, daß hier unter Natur nichts anders als die Entſtehung zu verſtehen ſey, da er ihr den Tod entgegenſetzt. Wenn nun aber diejenigen, die das Entſtehen für eine Miſchung und das Vergehen für eine Trennung erklären, nicht leben und auch nicht leben können, was thun denn die Epikureer anders? Ja Empedokles, der die Elemente verbindet, und ſie durch Wärme, Weichheit und Feuchtigkeit zuſammenfügt, legt ihnen doch noch eine Miſchung und innige Vereinigung bey; die Epikureer aber, welche die unveränderlichen und keiner Uebereinſtimmung fähigen Atomen zuſammentreiben, bringen aus ihnen gar nichts zuwege, ſondern verurſachen nur ein vielfaches und unabläßiges

Stoßen

Stoßen derſelben. Denn die Verwickelung, welche die Trennung verhindern ſoll, verſtärkt nur das Zuſammenſtoßen, und ſo iſt das, was ſie Entſtehung nennen, mehr ein Streit und eine Unruhe, als eine Miſchung und Verbindung. Wenn die auf einen Augenblick zuſammenſtoſſenden Atomen bald ſich des Gegenſtoßes wegen von einander entfernen, bald wieder, wenn die Kraft des Stoßes nachgelaſſen hat, zuſammengehen, ſo ſind ſie mehr als noch einmal ſo lange von einander getrennt, ohne ſich zu berühren, oder ſich nahe zu ſeyn, ſo daß von ihnen nicht einmal ein lebloſes Weſen zu Stande gebracht werden kann. Wie nun aber vollends Empfindung, Seele, Verſtand und Denkkraft im Leeren und durch die Atomen entſtehen ſoll, das läßt ſich auf gar keine Weiſe begreifen, da dieſe nicht nur an und für ſich keine Qualität haben, ſondern auch, wenn ſie zuſammenkommen, nicht afficirt oder verändert werden; ja ſelbſt dieſe Zuſammenkunft nur Stöße und Schläge, aber keine Miſchung und genaue Vereinigung bewirkt.

Solchergeſtalt wird denn durch die Lehrſätze der Epikureer das Leben und die Exiſtenz eines lebenden Weſens ganz aufgehoben, weil ſie leere, apathiſche Prinzipien, die keiner Qualität, keiner Miſchung und Verbindung fähig ſind, zum Grunde legen. Wie laſſen ſie nun Natur, Seele und Leben übrig? Eben ſo, wie den Eyd, das

Gebet, das Opfer und die Verehrung der Götter, nämlich nur den Worten nach und in so fern, daß sie verstellter Weise von Dingen reden und sprechen, die sie durch ihre Prinzipien und Grundsätze wieder abläugnen. Daher nennen sie das Hervorgebrachte selbst Natur, und das Entstandene Entstehung, so wie man oft im gemeinen Leben ein hölzernes Geräthe Holz und zusammenstimmende Dinge Zusammenstimmung nennt.

Wie hat es also dem Kolotes nur einfallen können, Empedokles solcher Ausdrücke wegen Vorwürfe zu machen? „Warum machen wir uns, „sagt er, die Plage, daß wir für uns sorgen, „nach gewissen Dingen streben, und andere zu „vermeiden suchen? Wir sind ja selbst nicht, und „können uns im Leben keiner andern Dinge bedienen.“ Aber, liebes Kolotarion, könnte man sagen, sey du ganz ruhig! Niemand hindert dich, für dich selbst zu sorgen, durch die Lehre, daß die Natur des Kolotes nichts anders, als Kolotes selbst ist; niemand wehrt dir, dich der Dinge — unter den Dingen aber versteht ihr die Wollüste — zu bedienen, indem er darthut, daß es keine Natur der Torten, der Wohlgerüche und des Beyschlafs giebt, aber wohl Torten, Salben und Weiber. Denn der Grammatiker, welcher sagt, die Kraft des Herkules 17) sey Herkules selbst,

17) Την Ἡρακλειην, eine beym Homer sehr oft vorkommende Umschreibung.

ſelbſt, läugnet deswegen noch nicht die Exiſtenz des Herkules, und diejenigen, die behaupten, das Wort Symphonie 18) ſey ein bloßer Ausdruck, ſagen dadurch nicht, daß es keine Töne gebe; da ſogar Philoſophen, welche Seele und Denkkraft aufheben, dennoch weder das Leben, noch das Denken aufzuheben glauben.

Wenn nun aber Epikur ſagt: „die Natur „der Dinge ſind die Körper und das Leere" — ſollen wir das ſo verſtehen, als wollte er ſagen, die Natur ſey etwas anders außer den Dingen, oder will er damit weiter nichts als die Dinge andeuten, ſo wie er freylich auch die Natur des Leeren das Leere ſelbſt, ja ſogar das Univerſum die Natur des Univerſums zu nennen pflegt? Fragt man ihn deswegen: Was ſagſt du, Epikur? Iſt dieſes das Leere und jenes die Natur des Leeren? — ſo wird er antworten: Nein, gewiß nicht; aber der Gebrauch dieſer Wörter iſt nun einmal ſo eingeführt, und ich richte mich ebenfalls nach dem eingeführten Gebrauche. Was hat nun Empedokles anders gethan, da er lehrte, die Natur ſey von dem, was entſteht, und der Tod von dem, was ſtirbt, nicht verſchieden? So wie die Dichter ſich oft Bilder erſchaffen und zum Beyſpiel ſagen:

18) Noch ein anderes Beyſpiel von συνησις und συνος wird hier angegeben; ich habe es aber ausgelaſſen, weil es im Deutſchen unüberſetzbar iſt.

Zwietracht tobt und Tumult ringsum und des Jammergeschicks Ker — 19)

ſo braucht man im gemeinen Leben gar oft die Wörter Entſtehung und Untergang von den Dingen, die zuſammengeſetzt und aufgelöſt werden. Empedokles war ſo weit entfernt, die Dinge zu verrücken oder wider den Augenſchein zu ſtreiten, daß er nicht einmal einem Ausdrucke die gewöhnliche Bedeutung nahm, ſondern, nachdem er einer Täuſchung, die den Dingen ſchädlich werden konnte, vorgebeugt hatte, den Wörtern die eingeführte Bedeutung wieder gab, in folgender Stelle:

Wenn durch Miſchung ein Menſch ans Liche des Tages hervortritt,
Oder auch eins der Thiere des Feldes, der grünen Geſträuche,
Oder der mancherley Vögel, ſo nennet man dieſes Entſtehung.
Werden dieſe geſchieden, dieß heißen wir Tod und Verderben,
Nach gemeinem Gebrauch, den ich auch ſelber befolge.

Dieſe Stelle führt Kolotes an, ohne einzuſehen, daß Empedokles Menſchen, Thiere, Geſträuche

19) Aus dem 18ten B. der Iliade, V. 535. Ker (κηρ) iſt das Schickſal, welches vom Dichter, ſo wie die Zwietracht und der Tumult perſonificirt worden.

ſträuche und Vögel nicht aufgehoben hat, die, nach ſeiner Meynung, durch Miſchung der Elemente vollendet werden; daß er aber, wenn er lehrt, in wie fern diejenigen ſich irren, welche die Zuſammenſetzung und Scheidung mit dem Namen Natur, Tod und unſeliges Verderben belegen, deßhalb noch nicht den Gebrauch der gewöhnlichen Ausdrücke unterſagt hat. Mir wenigſtens ſcheint Empedokles die gewöhnliche Art zu reden, nicht verändern, ſondern, wie geſagt, auf eine gründliche Art die Entſtehung aus Dingen, die nicht ſind, welche von einigen Natur genannt wird, beſtreiten zu wollen. Dieß erhellet deutlich genug aus folgender Stelle:

Thoren! denn ſie plagen ſich nicht mit Grübeln und Sorgen,
Bilden ſich ein, daß das, was nie noch geweſen, entſtehe,
Oder daß etwas erſterb' und ganz ins Nichts ſich verliere.

Dieß ſind doch wohl Verſe eines Mannes, der allen, die Ohren haben, zuruft, daß er nicht die Entſtehung, ſondern die Entſtehung aus dem, was nicht iſt — nicht den Untergang, ſondern die gänzliche Vernichtung, oder die Auflöſung in das, was nicht iſt, abläugnet. Wer ja Luſt hätte, auf eine feinere Art, nicht ſo grob und einfältig zu tadeln, dem würde das darauf Folgende zu ganz andern Vorwürfen Anlaß geben, wenn nämlich Empedokles ſagt:

„zipien sind zwar nicht nothwendig, nothwendig „aber sind die Enden und Folgen derselben.“ So ist es zum Beyspiel dem Epikur nicht nothwendig, den Lehrsatz anzunehmen, oder besser zu sagen, dem Demokritus zu stehlen, daß die Atomen Prinzipien aller Dinge sind; aber da er ihn nun einmal angenommen hat, und sich auf die erste Wahrscheinlichkeit desselben viel zu Gute thut, nun so muß er auch das Lästige und Beschwerliche vollends austrinken, oder zeigen, wie Körper ohne alle Qualität durch die bloße Zusammenkunft allerley Qualitäten hervorgebracht haben. Zum Beyspiel gleich, woher das von uns sogenannte Warme gekommen, und wie es den Atomen zu Theil geworden ist, wenn sie weder Wärme hatten, als sie zusammen kamen, noch auch nach der Zusammenkunft warm geworden sind. Denn ersteres gehört für das, was selbst eine Qualität hat, letzteres für das, was fähig ist, eine anzunehmen; beydes aber, sagt ihr, kann den Atomen nicht zukommen, weil sie unvergänglich sind.

Wie aber? möchte Kolotes sagen — befinden sich nicht auch Plato, Aristoteles und Xenokrates in dem Falle, daß sie Gold aus dem, was nicht Gold ist, Stein aus dem, was nicht Stein ist, und so alle andere Dinge aus den vier einfachen und ersten Körpern hervorbringen? Das ist wohl wahr. Allein diese Philosophen lassen sogleich

gleich die Prinzipien zur Hervorbringung einer Sache zusammen kommen, und die ihnen eigenen Qualitäten gleichsam als ansehnliche Beyträge dazu hergeben; und wenn nun das Feuchte mit dem Trocknen, das Kalte mit dem Warmen, das Harte mit dem Weichen, das heißt, Körper die durch gegenseitige Einwirkung bewegt und durch und durch verändert werden, sich zusammen vereiniget haben, so bringen sie gemeinschaftlich durch eine andere Mischung eine andere Form hervor. Der Atom hingegen ist nicht nur für sich selbst unfruchtbar und aller Zeugungskraft beraubt, sondern wenn er mit einem andern Atom zusammen kommt, verursacht er seiner Härte und Festigkeit wegen blos einen Schall, ohne sonst eine andere Wirkung zu haben oder hervorzubringen. Sie stoßen immer und ewig gegen einander, und sind also nicht vermögend, ich will nicht sagen, ein Thier, eine Seele oder eine Pflanze, sondern nicht einmal eine gemeinschaftliche Menge oder einen Haufen aus sich selbst zuwegezubringen, da sie unaufhörlich erschüttert und von einander entfernt werden.

Aber nun greift Kolotes, gleich als wenn er mit einem ungelehrten Könige sich unterredete, von neuem wieder den Empedokles an, wegen folgender Stelle:

Und ich sage dir noch, die Natur der sterblichen Wesen

Iſt nichts, auch nichts das Ende des alles zerſtörenden Todes,
Sondern was Natur die ſterblichen Menſchen benennen,
Iſt nur eine Vermiſchung und Trennung des Urſtoffs.

Ich für meine Perſon ſehe nicht ein, in wie fern dieß dem Leben zuwider ſeyn ſollte, wenn man glaubt, daß das, was nicht iſt, nicht entſtehen, und das, was einmal iſt, nicht zu Grunde gehen könne; daß die Vereinigung oder Zuſammenkunft einiger Dinge, die da ſind, Entſtehung, und deren Trennung von einander, Tod genennt werde. Denn Empedokles hat doch deutlich genug gezeigt, daß hier unter Natur nichts anders als die Entſtehung zu verſtehen ſey, da er ihr den Tod entgegenſetzt. Wenn nun aber diejenigen, die das Entſtehen für eine Miſchung und das Vergehen für eine Trennung erklären, nicht leben und auch nicht leben können, was thun denn die Epikureer anders? Ja Empedokles, der die Elemente verbindet, und ſie durch Wärme, Weichheit und Feuchtigkeit zuſammenfügt, legt ihnen doch noch eine Miſchung und innige Vereinigung bey; die Epikureer aber, welche die unveränderlichen und keiner Uebereinſtimmung fähigen Atomen zuſammentreiben, bringen aus ihnen gar nichts zuwege, ſondern verurſachen nur ein vielfaches und unabläßiges

Stoßen

Stoßen derselben. Denn die Verwickelung, welche die Trennung verhindern soll, verstärkt nur das Zusammenstoßen, und so ist das, was sie Entstehung nennen, mehr ein Streit und eine Unruhe, als eine Mischung und Verbindung. Wenn die auf einen Augenblick zusammenstoßenden Atomen bald sich des Gegenstoßes wegen von einander entfernen, bald wieder, wenn die Kraft des Stoßes nachgelassen hat, zusammengehen, so sind sie mehr als noch einmal so lange von einander getrennt, ohne sich zu berühren, oder sich nahe zu seyn, so daß von ihnen nicht einmal ein lebloses Wesen zu Stande gebracht werden kann. Wie nun aber vollends Empfindung, Seele, Verstand und Denkkraft im Leeren und durch die Atomen entstehen soll, das läßt sich auf gar keine Weise begreifen, da diese nicht nur an und für sich keine Qualität haben, sondern auch, wenn sie zusammenkommen, nicht afficirt oder verändert werden; ja selbst diese Zusammenkunft nur Stöße und Schläge, aber keine Mischung und genaue Vereinigung bewirkt.

Solchergestalt wird denn durch die Lehrsätze der Epikureer das Leben und die Existenz eines lebenden Wesens ganz aufgehoben, weil sie leere, apathische Prinzipien, die keiner Qualität, keiner Mischung und Verbindung fähig sind, zum Grunde legen. Wie lassen sie nun Natur, Seele und Leben übrig? Eben so, wie den Eyd, das

Gebet, das Opfer und die Verehrung der Götter, nämlich nur den Worten nach und in so fern, daß sie verstellter Weise von Dingen reden und sprechen, die sie durch ihre Prinzipien und Grundsätze wieder abläugnen. Daher nennen sie das Hervorgebrachte selbst Natur, und das Entstandene Entstehung, so wie man oft im gemeinen Leben ein hölzernes Geräthe Holz und zusammenstimmende Dinge Zusammenstimmung nennt.

Wie hat es also dem Kolotes nur einfallen können, Empedokles solcher Ausdrücke wegen Vorwürfe zu machen? „Warum machen wir uns, „sagt er, die Plage, daß wir für uns sorgen, „nach gewissen Dingen streben, und andere zu „vermeiden suchen? Wir sind ja selbst nicht, und „können uns im Leben keiner andern Dinge bedienen.“ Aber, liebes Kolotarion, könnte man sagen, sey du ganz ruhig! Niemand hindert dich, für dich selbst zu sorgen, durch die Lehre, daß die Natur des Kolotes nichts anders, als Kolotes selbst ist; niemand wehrt dir, dich der Dinge — unter den Dingen aber versteht ihr die Wollüste — zu bedienen, indem er darthut, daß es keine Natur der Torten, der Wohlgerüche und des Beyschlafs giebt, aber wohl Torten, Salben und Weiber. Denn der Grammatiker, welcher sagt, die Kraft des Herkules 17) sey Herkules selbst,

17) Εν Ἡρακλῆι, eine beym Homer sehr oft vorkommende Umschreibung.

ſelbſt, läugnet deswegen noch nicht die Exiſtenz des Herkules, und diejenigen, die behaupten, das Wort Symphonie 18) ſey ein bloßer Ausdruck, ſagen dadurch nicht, daß es keine Töne gebe; da ſogar Philoſophen, welche Seele und Denkkraft aufheben, dennoch weder das Leben, noch das Denken aufzuheben glauben.

Wenn nun aber Epikur ſagt: „die Natur „der Dinge ſind die Körper und das Leere" — ſollen wir das ſo verſtehen, als wollte er ſagen, die Natur ſey etwas anders außer den Dingen, oder will er damit weiter nichts als die Dinge andeuten, ſo wie er freylich auch die Natur des Leeren das Leere ſelbſt, ja ſogar das Univerſum die Natur des Univerſums zu nennen pflegt? Fragt man ihn deswegen: Was ſagſt du, Epikur? Iſt dieſes das Leere und jenes die Natur des Leeren? — ſo wird er antworten: Nein, gewiß nicht; aber der Gebrauch dieſer Wörter iſt nun einmal ſo eingeführt, und ich richte mich ebenfalls nach dem eingeführten Gebrauche. Was hat nun Empedokles anders gethan, da er lehrte, die Natur ſey von dem, was entſteht, und der Tod von dem, was ſtirbt, nicht verſchieden? So wie die Dichter ſich oft Bilder erſchaffen und zum Beyſpiel ſagen:

18) Noch ein anderes Beyſpiel von συμφωνία und συμφωνος wird hier angegeben; ich habe es aber ausgelaſſen, weil es im Deutſchen unüberſetzbar iſt.

Zwietracht tobt und Tumult ringsum und des Jammergeschicks Ker — 19)

so braucht man im gemeinen Leben gar oft die Wörter Entstehung und Untergang von den Dingen, die zusammengesetzt und aufgelöst werden. Empedokles war so weit entfernt, die Dinge zu verrücken oder wider den Augenschein zu streiten, daß er nicht einmal einem Ausdrucke die gewöhnliche Bedeutung nahm, sondern, nachdem er einer Täuschung, die den Dingen schädlich werden konnte, vorgebeugt hatte, den Wörtern die eingeführte Bedeutung wieder gab, in folgender Stelle:

Wenn durch Mischung ein Mensch ans Licht des Tages hervortritt,
Oder auch eins der Thiere des Feldes, der grünen Gesträuche,
Oder der mancherley Vögel, so nennet man dieses Entstehung.
Werden diese geschieden, dieß heißen die Tod und Verderben,
Nach gemeinem Gebrauch, den ich auch selber befolge.

Diese Stelle führt Kolotes an, ohne einzusehen, daß Empedokles Menschen, Thiere, Gesträuche

19) Aus dem 18ten B. der Iliade, V. 535. Ker (κηρ) ist das Schicksal, welches vom Dichter, so wie die Zwietracht und der Tumult personificirt worden.

ſträuche und Vögel nicht aufgehoben hat, die, nach ſeiner Meynung, durch Miſchung der Elemente vollendet werden; daß er aber, wenn er lehrt, in wie fern diejenigen ſich irren, welche die Zuſammenſetzung und Scheidung mit dem Namen Natur, Tod und unſeliges Verderben belegen, deßhalb noch nicht den Gebrauch der gewöhnlichen Ausdrücke unterſagt hat. Mir wenigſtens ſcheint Empedokles die gewöhnliche Art zu reden, nicht verändern, ſondern, wie geſagt, auf eine gründliche Art die Entſtehung aus Dingen, die nicht ſind, welche von einigen Natur genannt wird, beſtreiten zu wollen. Dieß erhellet deutlich genug aus folgender Stelle:

Thoren! denn ſie plagen ſich nicht mit Grübeln und Sorgen,
Bilden ſich ein, daß das, was nie noch geweſen, entſtehe,
Oder daß etwas erſterb' und ganz ins Nichts ſich verliere.

Dieß ſind doch wohl Verſe eines Mannes, der allen, die Ohren haben, zuruft, daß er nicht die Entſtehung, ſondern die Entſtehung aus dem, was nicht iſt — nicht den Untergang, ſondern die gänzliche Vernichtung, oder die Auflöſung in das, was nicht iſt, abläugnet. Wer ja Luſt hätte, auf eine feinere Art, nicht ſo grob und einfältig zu tadeln, dem würde das darauf Folgende zu ganz andern Vorwürfen Anlaß geben, wenn nämlich Empedokles ſagt:

Auf den Gedanken wird der Weiſe doch nimmer gerathen,
Daß, ſo lange wir leben, was leben hienieden man nennt,
Wir ſo lange nur ſind, und Gutes und Böſes ertragen;
Aber vor der Geburt und nach dem Tode des Daſeyns
Uns nicht erfreuen.

Dieſe Stelle verräth, daß er, ſtatt den Gebornen und Lebenden das Daſeyn abzuſprechen, vielmehr glaubt, daß ſowohl die, welche noch nicht geboren, als die, welche ſchon geſtorben ſind, ein Daſeyn haben. Aber gegen dieſe Meynung hat Kolotes im Ganzen nichts eingewendet; er ſagt bloß, daß wir nach ihm von Wunden und Krankheiten frey ſeyn werden. Und wie kann denn derjenige, der ausdrücklich ſagt, daß jedem vor und nach dem Leben, Böſes und Gutes begegne, den Lebenden das Empfinden und Leiden abſprechen? Wen trifft es denn nun eigentlich, von Wunden und Krankheiten frey zu ſeyn? Euch gewiß, die ihr aus Atom und Leerem zuſammengeſetzt ſeyd, deren keines Empfindung hat. Aber das hat ſo viel nicht zu bedeuten, das ſchlimmſte iſt, daß es nichts mehr giebt, was euch Wolluſt verſchaffen könnte, weil der Atom das, was dieſe zuwege bringt

bringt, nicht annimmt, das Leere aber davon nicht afficirt wird.

Da Kolotes gleich nach dem Demokritus auch den Parmenides mit einzuscharren suchte, ich aber diesen Mann einstweilen übergangen habe, um erst die Vertheidigung des Empedokles zu führen, die mit den ersten Beschuldigungen mehr zusammenhing, so wollen wir für jetzt auf den Parmenides wieder zurück kommen. Kolotes wirft ihm vor, daß er schändliche Sophistereyen vorbringe; und doch hat der Mann, durch diese Sophistereyen nicht die Freundschaft herabgewürdiget, nicht den Hang zur Wollust frecher gemacht, nicht der Tugend den ihr eigenen Werth, das von selbst Anziehende genommen, nicht die Begriffe von den Göttern verwirrt. Wie er aber durch den Satz, das Universum ist Eins, uns gehindert hat zu leben, das kann ich auf keine Weise einsehen. Denn wenn Epikur sagt, das Universum sey grenzenlos, habe weder Anfang noch Ende, und nehme weder zu noch ab, so spricht er vom Universum als von einem Eins: und da er im Anfange seiner Untersuchung angibt, die Natur der Dinge bestehe in den Körpern und dem Leeren, so theilt er sie, als eine einzige, in zwey Theile, wovon der eine im Grunde ein Nichts ist, und von euch unberührbar, leer und körperlos genennt wird. Folglich ist euch das Universum nur Eins, wenn ihr anders nicht vom Leeren

leere Worte brauchen, und mit den Alten einen ganz vergeblichen Streit führen wollet. Aber, bey Gott, werdet ihr sagen, nach Epikurs Lehre sind ja die Körper der Menge nach unendlich und aus ihnen entsteht jedes Sinnenwesen? — Sehet nur, was für Prinzipien ihr bey der Entstehung zum Grunde legt, die Unendlichkeit und das Leere. Letzteres ist unwirksam, unempfindlich und körperlos, erstere ohne Ordnung, ohne Vernunft, unbegreiflich, sie verwirrt und löst sich selbst auf, weil sie der Menge wegen nicht gefaßt und bestimmt werden kann. Parmenides hingegen hat weder das Feuer, noch das Wasser, noch den Abstutz, 20) noch, wie Kolotes zu sagen beliebt, die in Asien und Europa bewohnten Städte aufgehoben, da er sogar eine Welt 21) annimmt, die Elemente, Licht und Finsterniß, 22) vermischt, und aus diesen und durch diese alle Sinnens

20) Oder nach Reiske, die Kälte, indem er κρυμον in κρυμον verändern will.

21) Reiske will für και διακοσμον lesen ην Διακοσμον. H. Tiedemann behält jene Worte, und übersetzt sie: er hat eine Theorie der Weltentstehung entworfen. S. Geist der spekulat. Philosophie Th. 1. S. 190. Ampol muß και Δια κοσμου ποιουντα gelesen haben, da er übersetzt: atendu qu'il dit, que le monde est Jupiter.

22) Nach den Worten: Das Helle und das Dunkle.

nenwesen erschafft. Denn er hat gar vieles von der Erde, vom Himmel, von der Sonne, vom Monde und von den Sternen gesagt; er hat sich über die Entstehung der Menschen erklärt, und keine Verschiedenheit der vorzüglichen Dinge unberührt übergangen, so gut man es in jenen frühern Zeiten von einem Manne, der über die Physiologie ein eigenes Werk schrieb, und nicht ein fremdes plünderte, erwarten kann.

Parmenides sah überdieß eher, als alle andere, selbst eher als Sokrates ein, daß die Natur etwas muthmaßliches 23), aber auch etwas intelligibles hat; daß das Muthmaßliche wandelbar, herumirrend, den Bewegungen und Veränderungen unterworfen ist, weil es ab- und zunimmt, bald in diesem, bald in einem andern Verhältnisse steht, und nicht immer auf gleiche Weise in die Sinne fällt, das Intelligible hingegen von einer ganz andern Art,

Ganz ist es, Eins, ist unbeweglich und unerschaffen — 24)

wie er selbst gesagt hat, sich selbst gleich und im Seyn unwandelbar. Auch diese Ausdrücke tadelt Kolotes auf eine hämische Art, macht bloß

23) D. h. was von den äussern Sinnen, den Meynungen und Vermuthungen der Menschen abhängt.

24) Unter den von H. Füllebo rn gesammelten Fragmenten des Parmenides ist es der 59te Vers, wiewohl mit einigen Abweichungen.

die Worte, nicht die Sache selbst zum Gegenstand des Streits und erklärt dann geradezu, Parmenides hebe durch die Behauptung, das Universum ist Eins, alle Dinge auf. Allein er hebt weder die eine noch die andere Natur auf, sondern eignet jeder zu, was ihr gehört. Das Intelligible setzt er in die Idee des Eins und des Existirenden. Existirend oder Seyend nennt er es, weil es ewig und unvergänglich ist, Eins aber, weil es sich selbst immer gleich ist, und keine Verschiedenheit annimmt. Hingegen zur unordentlichen und in steter Bewegung befindlichen Natur rechnet er das Sinnliche. Von beyden giebt er auch ein Kriterium an

— — was unwandelbar
Und ewig fest die Wahrheit lehrt — 25)

dieß beschäftiget sich mit dem Intelligiblen, das sich immer auf dieselbe Art verhält —

— — — — und was
Nur Sinnenschein und Menschenmeynung
ist — 26)

in so fern es mit Dingen zu thun hat, die allerley Veränderungen, Modificationen und Ungleichheiten annehmen. Nun läßt sich gar nicht begreifen, wie Parmenides Empfindung und Meynung übrig lassen konnte, wenn er das Sinn-

25) Nach H. Fülleborns Uebersetzung in Parmenides Fragmenten. V. 29.
26) Ebendas. V. 30.

Sinnliche und Muthmaßliche aufhob. Allein weil das wahrhaft Existirende immer im Seyn beharren muß, das Sinnliche hingegen bald existirt, bald nicht existirt, sich immer verändert und seine Natur umwandelt, so glaubte er, daß es eher eine andere Benennung, als die des immer Existirenden erheische. Also ist das Räsonnement über das Existirende, daß es Eins ist, nicht Aufhebung der vielen sinnlichen Dinge, sondern es wird dadurch bloß der Unterschied derselben von dem Intelligiblen angegeben.

Diesen Unterschied hat Plato in seiner Uebersetzung über die Formen noch deutlicher ins Licht gesetzt, und dadurch ebenfalls dem Kolotes Anlaß zu Vorwürfen gegeben. Um deßwillen halte ich für dienlich, das was gegen ihn gesagt worden, hier sogleich mitzunehmen. Zuvörderst müssen wir aber die Sorgfalt und die ungemeine Gelehrsamkeit unsers theuren Philosophen in Betrachtung ziehen, da er versichert, Aristoteles, Xenokrates, Theophrastus, und alle Peripatetiker wären den Grundsätzen des Plato gefolgt. Nun in welchem unbewohnten Winkel der Welt hast du denn das Buch geschrieben, daß du bey Aufsetzung deiner Vorwürfe der Schriften jener Männer nicht habhaft werden, und des Aristoteles Abhandlungen über den Himmel und über die Seele, des Theophrastus Widerlegung der

Phy-

Physiker, des Herakleitus 27) Zoroaster, so wie dessen Schriften über die Unterwelt, und über schwierige Fragen aus der Physik, des Dikäarchus Abhandlung über die Seele, in die Hand nehmen konntest, worinn sie beständig in Absicht der wichtigsten und vorzüglichsten Materien der Physik dem Plato widersprechen und von ihm abweichen? Selbst Strato, das Haupt und der vornehmste unter den andern Peripatetikern ist in vielen Stücken mit Aristoteles nicht einstimmig, und hat Meynungen gehabt über die Bewegung, über den Verstand, über die Seele, über die Entstehung, die dem Plato gerade entgegen sind; ja er geht gar so weit, daß er behauptet, die Welt sey unbeseelt und das Natürliche folge dem Zufälligen, weil der Zufall den Anfang gegeben habe und nun auch jede natürliche Wirkung so ausgeführet werde. *) Was besonders die Ideen betrifft, um derentwillen Kolotes den Plato tadelt, so macht Aristoteles gegen diese überall alle möglichen Einwürfe und Schwierigkeiten, in den mora-

27) Nicht Herakleitus aus Ephesus, sondern ein jüngerer aus der peripatetischen Schule, wenn anders dieser Name richtig ist. Reiske ist geneigt, dafür Herakleides zu lesen, weil jener sonst nirgends vorkommt.

*) Ueber diesen Lehrsatz des Strato s. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 422.

moralischen sowohl als in den physischen Schriften, auch in den exoterischen Dialogen, 28) so daß manche glauben, er habe mehr aus Streitsucht als aus Liebe zur Weisheit diesen Lehrsatz angegriffen, um auf diese Weise das System des Plato zu untergraben. So weit war er entfernt, den Meynungen desselben zu folgen. Was ist das nun für eine unverschämte Dreistigkeit, daß du, ohne gelernt zu haben, was diese Männer glauben, ihnen anlügst, was sie nicht glauben? daß du, bey der stolzen Einbildung, andere zu widerlegen, ein mit eigner Hand geschriebenes Zeugniß von deiner Dummheit und Unverschämtheit ans Licht bringst, indem du sagst, daß diejenigen mit dem Plato übereinstimmen, die ganz von ihm abweichen, und diejenigen ihm folgen, die ihm geradezu widersprechen?

Aber nun sagt ja Plato, daß die Pferde und die Menschen von uns vergeblich für Pferde und Menschen gehalten werden — Nun in welchem Winkel von Plato's Schriften hat Kolotes dieß versteckt gefunden? Wir wenigstens lesen in allen, daß der Mensch als Mensch, das Pferd als Pferd, und das Feuer als Feuer von ihm vermeynet und ange-

28) So habe ich die Worte διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων einstweilen übersetzt, glaube aber mit Reiske, daß sie verdorben sind, zumal da sonst nirgends eine Schrift von Aristoteles unter diesem Titel angeführt wird.

angesehen wird; in so fern nannte er alle diese Dinge vermeyntliche oder muthmaßliche. Aber unser Mann, der so ganz im Besitze der Weisheit ist, nahm die beyden Sätze, der Mensch ist nicht, und, der Mensch ist nicht etwas wahrhaft existirendes, 29) für einerley und ebendieselben; Plato hingegen machte zwischen Nichtseyn und nicht existirend seyn einen himmelweiten Unterschied, weil durch jenes eine Aufhebung aller Substanz, durch dieses nur eine Verschiedenheit zwischen dem Theilnehmenden und dem Theilnehmbaren angedeutet wird. Und diese Verschiedenheit haben spätere Philosophen blos in einen Unterschied des Geschlechts, der Gattung, und gewisser sogenannten gemeinen und eigenen Qualitäten gesetzt, sind aber nicht weiter gegangen, weil sie auf größere Schwierigkeiten der Logik stießen. Aber das Theilnehmbare steht zu dem Theilnehmenden in eben dem Verhältniß, in welchem die Ursache zur Materie, das Original zum Bilde, und die Kraft zur Wirkung steht; und eben dadurch unterscheidet sich am meisten das, was für sich selbst und immer dasselbe ist, von dem, was durch etwas anders ist und niemals auf

29) μη ον ειναι. Unter μη ον verstand Plato gewöhnlich Nichts im relativen Verstande, das heißt, was vorhin das nicht war, was es hernach ward. S. H. Tiedemanns Geist der spekul. Philos. Th. 2. S. 75.

auf gleiche Weiſe ſich verhält, da jenes etwas nicht exiſtirendes weder ſeyn wird noch geweſen iſt, und deßwegen abſolut und wahrhaft exiſtirend iſt; dieſes hingegen auch nicht einmal das Seyn, welches ihm von etwas anderm mitgetheilt worden, feſt und beſtändig hat, ſondern aus Schwäche es wieder verliert, indem die Materie an der Form immer abgeleitet, und ſo viele Modificationen und Veränderungen an dem Bilde der Subſtanz geſtattet, daß ſie immerfort in Bewegung iſt, und hin und her ſchwebt. So wie nun der, welcher ſagt: Plato iſt nicht das Bild des Plato, dadurch keinesweges die Empfindung und Exiſtenz des Bildes als eines Bildes aufhebt, ſondern nur den Unterſchied deſſen, was für ſich ſelbſt iſt, von dem andern, deſſen Entſtehung von jenem abhängt, darſtellt; eben ſo hebt man noch nicht die Natur, den Gebrauch und die Empfindung der Menſchen auf, wenn man behauptet, daß jeder von uns durch Theilnehmung an einer gemeinſchaftlichen Idee oder Subſtanz als ein Bild desjenigen, was der Entſtehung die Aehnlichkeit gab, entſtanden ſey. Denn wer ſagt, das glühende Eiſen ſey nicht Feuer, oder der Mond nicht eine Sonne, ſondern, nach Parmenides,

Nur leuchtend in der Nacht, und um die Erde,
Sich wälzend, ein geborgtes Licht — 30)

der

30) Nach H. Fülleborns Ueberſetzung in Parmenides Fragmenten V. 137.

der hebt ja nicht gleich den Gebrauch des Eisens, oder die Natur des Mondes auf. Wollte er sagen, der Mond sey kein Körper, auch nicht erleuchtet, dann würde er den Sinnen widersprechen, so gut wie derjenige, welcher Körper, Leben, Entstehung und Empfindung läugnet. Ein Philosoph nun, der aus der Existenz dieser Dinge vermuthet, daß sie an dem, was immer existiret, und ihnen das Seyn verliehen hat, Theil nehmen und wie weit sie von demselben abstehen, der übersieht keinesweges die sinnlichen Dinge, sondern sagt, daß das Intelligible existire, und statt die Wirkungen, die an uns geschehen und erscheinen, aufzuheben, beweißt er, daß es andere giebt, die in Absicht des Seyns weit fester und beständiger sind als diese, weil sie weder entstehen noch vergehen, noch irgend etwas leiden; überdieß lehrt er, daß man, um den Unterschied noch deutlicher auszudrücken, einen seyend, die andern werdend nennen sollte. Und gerade in diesem Falle befinden sich die neuern Philosophen. Diese rauben vielen wichtigen Dingen die Benennung Existirend, als dem Leeren, der Zeit, dem Raume, und überhaupt der ganzen Gattung der nennbaren Dinge, worunter auch alle wahren gehören. Von diesen sagen sie, daß sie zwar nicht existirend, aber doch etwas sind, und brauchen sie immer, sowohl im gemeinen Leben, als in der Philosophie, als solche, die existiren und bestehen.

Nun

Nun möchte ich doch gern unſere Ankläger fangen, ob ſie nicht ſelbſt in ihren Sachen dieſen Unterſchied wahrnehmen, nach welchem einige Dinge in Abſicht des Seyns beſtändig und unwandelbar ſind, ſo wie ſie ſelbſt ſagen, daß die Atomen wegen ihrer Unempfindlichkeit und Härte ſich durch alle Zeiten auf gleiche Weiſe verhalten, alle zuſammengeſetzten Dinge hingegen veränderlich und in ſtetem Fluſſe ſind, bald entſtehen, bald wieder vergehen, indem ohne Aufhören unzählige Bilder verſchwinden und zerfließen, und dafür unzählige andere aus der Luft herzuſtrömen, und die Maſſe ergänzen, die durch dieſe Abwechſelung immer verändert wird und eine andere Miſchung bekömmt. Ja ſie nehmen ſogar an, daß auch die in der Tiefe der Maſſe befindlichen Atomen nicht aufhören können, ſich zu bewegen, und ſich gegen einander zu ſchwingen.

So findet ſich denn doch unter den Dingen ein ſolcher Unterſchied im Seyn, und Epikur iſt nun weiſer als Plato, inſofern er allen Dingen ein gleiches Seyn zuſchreibt, dem unberührbaren Leeren, den harten Atomen, den Prinzipien und den zuſammengeſetzten Maſſen; ob er gleich nicht glaubt, daß das Ewige mit dem Entſtehenden, das Unvergängliche mit dem Vergänglichen, die unempfindlichen, immer dauernden und unwandelbaren Naturen, die nie aus dem Seyn heraustreten können, mit jenen, die zu keiner Zeit ſich

auf gleiche Weiſe verhalten, das Seyn gemein haben. Nun wenn Plato hierin gefehlt hat, ſo iſt es höchſt billig, daß er von dieſen Leuten, die eine reinere Sprache reden und ſich richtiger auszudrücken wiſſen, wegen Verwirrung der Namen zur Verantwortung gezogen werde; nur darf man ihn nicht beſchuldigen, daß er die Dinge aufhebe, und uns aus dem Leben hinaustreibe, weil er den Dingen nur ein Werden, nicht wie ſie, ein Seyn zuſchreibt.

Da wir oben nach dem Parmenides den Sokrates übergangen haben, ſo wollen wir nun auf dieſen zurückkommen. Kolotes wendet ſich hier gleich zu der wichtigſten Beſchuldigung, 31) und nachdem er erzählt hat, das Chärephon 32) aus Delphi jenes den Sokrates betreffende Orakel, das uns allen bekannt iſt, gebracht habe, ſetzt er Folgendes hinzu: „Doch die Erzählung Chärephons wollen wir, da ſie vollkommen ſophiſtiſch und höchſt ärgerlich iſt, mit Stillſchweigen

31) Im Griechiſchen: rückt ſogleich den Stein von der heiligen Linie — ein Sprüchwort, deſſen ſich Plutarch ſchon oft bedient hat.

32) Chärephon war ein Athener, einer der vertrauteſten Schüler des Sokrates. Das Orakel, welches er aus Delphi zurückbrachte, war: Ανδρων απαντων Σωκρατης σοφωτατος, unter allen Menſchen iſt Sokrates der weiſeſte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 5, 18.

gen übergehen.“ So iſt denn, um der andern nicht zu gedenken, Plato, der dieſes Orakel aufzeichnete, *) ärgerlich. So ſind die Lakedämonier noch ärgerlicher, die das Orakel vom Lykurg in den älteſten Geſchichtsbüchern haben. 33) So war auch die Erklärung des Themiſtokles ſophiſtiſch, wodurch er die Athener beredete, ihre Stadt zu verlaſſen, und die Flotte des perſiſchen Königs beſiegte. 34) So waren endlich auch die Geſetzgeber Griechenlands ärgerlich, welche die meiſten und vorzüglichſten Feſte auf Befehl des Delphiſchen Orakels anordneten. Wenn alſo jenes Orakel, das wegen des Sokrates, eines von den Göttern zur Tugend begeiſterten Mannes, von Delphi gebracht, und worinn er für einen Weiſen erklärt wurde, ärgerlich und ſophiſtiſch war, mit welchen

*) In der Apologie des Sokrates, Th. 1. S. 48. der Zweybr. Ausg.

33) Dieſes Orakel vom Lykurg hat uns Herodot B. 1. K. 65. aufbehalten.

34) Die Athener hatten in dem Kriege mit Xerxes vom Delphiſchen Apoll ein Orakel bekommen, daß ſie durch eine hölzerne Mauer geſchützt werden ſollten. Themiſtokles erklärte dieſes Orakel von den Schiffen, bewog dadurch die Athener, ihre Stadt zu verlaſſen, und ſich auf die Flotte zu begeben, und trug auf ſolche Art den Sieg bey Salamis davon. Das Orakel findet man in Herodots Geſchichte. B. 7. K. 141. Vergl. Plutarchs Leben des Themiſtokles. K. 10.

schicklichen Namen sollen wir denn nun euer Jauchzen und Frohlocken, euer lärmendes Händeklatschen, eure Kniebeugungen und Anbetungen belegen, womit ihr den Mann, der euch zum ununterbrochenen Genuß aller Vergnügungen ermahnt, erhebet und besinget? den Mann, der in dem Briefe an Anaxarchus geschrieben hat: „Ich aber lade zu unaufhörlichen Vergnügungen „ein, nicht zu Tugenden, die nur leere, vergebliche und unruhvolle Hoffnungen auf Freudengenuß gewähren?" Und gleichwohl sagt Metrodorus in der Ermahnung an Timarchus: „Wir wollen Gutes auf Gutes thun, und uns, „in gleiche Empfindungen versenkt, aus diesem „niedern Leben zu den wahrhaft göttlichen Orgien „Epikurs hinwenden." Kolotes selbst warf sich eines Tages, da er den Epikur über Physiologie sprechen hörte, ihm unerwartet zu Füßen, und Epikur rühmt sich dessen selbst, wenn er schreibt: „In der Begeisterung über das, was ich damals „sagte, kam dir die nicht aus der Physiologie zu „erklärende Begierde an, unsere Knie zu umfassen, und uns alle die Ehrenbezeugungen, die „sonst nur bey der Verehrung und Anbetung der „Götter gewöhnlich sind, zu erweisen. Dadurch „machtest du nun, setzt er hinzu, daß wir dich „wiederum vergötterten und anbeteten." Gewiß, es wäre sehr verzeihlich, wenn hier jemand sagte, er wolle alles darum geben, um diese Scene

auf

auf einem Gemälde vorgestellt zu sehen, wie der eine niederfällt und die Knie umfaßt, und der andere wieder jenen göttlich verehrt und anbetet. Indeß brachte diese schmeichelhafte Ehrenbezeugung, so gut sie auch von Kolotes angelegt war, keinesweges die erwarteten Früchte. Denn anstatt öffentlich für einen Weisen erklärt zu werden, sagte Epikur bloß zu ihm: „Wandle „du mir als unvergängliches Wesen herum und „siehe auch uns als unvergänglich an.“

Ungeachtet sie nun selbst solcher Reden, Bewegungen und Leidenschaften sich bewußt sind, so erdreisten sie sich dennoch, andere Leute ärgerlich zu nennen. Ja Kolotes bedient sich, nachdem er diese weisen und herrlichen Bemerkungen über die Sinne gemacht hat, daß wir Brod und kein Heu essen, daß wir über die Flüsse, wenn sie groß sind, in Kähnen fahren, durch kleine aber, die leicht zu passiren sind, zu Fuße gehen, sogar folgenden Ausrufs: „Du „aber, Sokrates, beflissest dich immer prahleri„scher Reden, und das, was du mit deinen „Freunden und Schülern sprachst, war ganz von „deinen Handlungen verschieden.“ Ey! wie sollten Sokrates Reden nicht prahlerisch seyn, da er sagte, er wisse nichts, sondern lerne immer und suche die Wahrheit? Wenn du, Kolotes, auf solche Reden des Sokrates gestoßen wärest, dergleichen Epikur in einem Schreiben an Idomeneus

Physiker, des Herakleitus 27) Zoroaster, so wie dessen Schriften über die Unterwelt, und über schwierige Fragen aus der Physik, des Dikäarchus Abhandlung über die Seele, in die Hand nehmen konntest, worinn sie beständig in Absicht der wichtigsten und vorzüglichsten Materien der Physik dem Plato widersprechen und von ihm abweichen? Selbst Strato, das Haupt und der vornehmste unter den andern Peripatetikern ist in vielen Stücken mit Aristoteles nicht einstimmig, und hat Meynungen gehabt über die Bewegung, über den Verstand, über die Seele, über die Entstehung, die dem Plato gerade entgegen sind; ja er geht gar so weit, daß er behauptet, die Welt sey unbeseelt und das Natürliche folge dem Zufälligen, weil der Zufall den Anfang gegeben habe und nun auch jede natürliche Wirkung so ausgeführet werde. *) Was besonders die Ideen betrifft, um derentwillen Kolotes den Plato tadelt, so macht Aristoteles gegen diese überall alle möglichen Einwürfe und Schwierigkeiten, in den mora-

27) Nicht Herakleitus aus Ephesus, sondern ein jüngerer aus der peripatetischen Schule, wenn anders dieser Name richtig ist. Reiske ist geneigt, dafür Herakleides zu lesen, weil jener sonst nirgends vorkommt.

*) Ueber diesen Lehrsatz des Strato s. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 422.

moraliſchen ſowohl als in den phyſiſchen Schriften, auch in den exoteriſchen Dialogen, 28) ſo daß manche glauben, er habe mehr aus Streitſucht als aus Liebe zur Weisheit dieſen Lehrſatz angegriffen, um auf dieſe Weiſe das Syſtem des Plato zu untergraben. So weit war er entfernt, den Meynungen deſſelben zu folgen. Was iſt das nun für eine unverſchämte Dreiſtigkeit, daß du, ohne gelernt zu haben, was dieſe Männer glauben, ihnen anlügſt, was ſie nicht glauben? daß du, bey der ſtolzen Einbildung, andere zu widerlegen, ein mit eigner Hand geſchriebenes Zeugniß von deiner Dummheit und Unverſchämtheit ans Licht bringſt, indem du ſagſt, daß diejenigen mit dem Plato übereinſtimmen, die ganz von ihm abweichen, und diejenigen ihm folgen, die ihm geradezu widerſprechen?

Aber nun ſagt ja Plato, daß die Pferde und die Menſchen von uns vergeblich für Pferde und Menſchen gehalten werden. — Nun in welchem Winkel von Plato's Schriften hat Kolotes dieß verſteckt gefunden? Wir wenigſtens leſen in allen, daß der Menſch als Menſch, das Pferd als Pferd, und das Feuer als Feuer von ihm vermeynet und ange-

28) So habe ich die Worte διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων einſtweilen überſetzt, glaube aber mit Reiſke, daß ſie verdorben ſind, zumal da ſonſt nirgends eine Schrift von Ariſtoteles unter dieſem Titel angeführt wird.

angesehen wird; in so fern nannte er alle diese Dinge vermeyntliche oder muthmaßliche. Aber unser Mann, der so ganz im Besitze der Weisheit ist, nahm die beyden Sätze, der Mensch ist nicht, und, der Mensch ist nicht etwas wahrhaft existirendes, 29) für einerley und ebendieselben; Plato hingegen machte zwischen Nichtseyn und nicht existirend seyn einen himmelweiten Unterschied, weil durch jenes eine Aufhebung aller Substanz, durch dieses nur eine Verschiedenheit zwischen dem Theilnehmenden und dem Theilnehmbaren angedeutet wird. Und diese Verschiedenheit haben spätere Philosophen blos in einen Unterschied des Geschlechts, der Gattung, und gewisser sogenannten gemeinen und eigenen Qualitäten gesetzt, sind aber nicht weiter gegangen, weil sie auf größere Schwierigkeiten der Logik stießen. Aber das Theilnehmbare steht zu dem Theilnehmenden in eben dem Verhältniß, in welchem die Ursache zur Materie, das Original zum Bilde, und die Kraft zur Wirkung steht; und eben dadurch unterscheidet sich am meisten das, was für sich selbst und immer dasselbe ist, von dem, was durch etwas anders ist und niemals auf

29) μη ον ειναι. Unter μη ον verstand Plato gewöhnlich Nichts im relativen Verstande, das heißt, was vorhin das nicht war, was es hernach ward. S. H. Tiedemanns Geist der spekul. Philos. Th. 2. S. 75.

auf gleiche Weiſe ſich verhält, da jenes etwas nicht exiſtirendes weder ſeyn wird noch geweſen iſt, und deßwegen abſolut und wahrhaft exiſtirend iſt; dieſes hingegen auch nicht einmal das Seyn, welches ihm von etwas anderm mitgetheilt worden, feſt und beſtändig hat, ſondern aus Schwäche es wieder verliert, indem die Materie an der Form immer abgeleitet, und ſo viele Modificationen und Veränderungen an dem Bilde der Subſtanz geſtattet, daß ſie immerfort in Bewegung iſt, und hin und her ſchwebt. So wie nun der, welcher ſagt: Plato iſt nicht das Bild des Plato, dadurch keinesweges die Empfindung und Exiſtenz des Bildes als eines Bildes aufhebt, ſondern nur den Unterſchied deſſen, was für ſich ſelbſt iſt, von dem andern, deſſen Entſtehung von jenem abhängt, darſtellt; eben ſo hebt man noch nicht die Natur, den Gebrauch und die Empfindung der Menſchen auf, wenn man behauptet, daß jeder von uns durch Theilnehmung an einer gemeinſchaftlichen Idee oder Subſtanz als ein Bild desjenigen, was der Entſtehung die Aehnlichkeit gab, entſtanden ſey. Denn wer ſagt, das glühende Eiſen ſey nicht Feuer, oder der Mond nicht eine Sonne, ſondern, nach Parmenides,

Nur leuchtend in der Nacht, und um die Erde,
Sich wälzend, ein geborgtes Licht — 30)

der

30) Nach H. Fülleborns Ueberſetzung in Parmenides Fragmenten V. 137.

der hebt ja nicht gleich den Gebrauch des Eisens, oder die Natur des Mondes auf. Wollte er sagen, der Mond sey kein Körper, auch nicht erleuchtet, dann würde er den Sinnen widersprechen, so gut wie derjenige, welcher Körper, Leben, Entstehung und Empfindung läugnet. Ein Philosoph nun, der aus der Existenz dieser Dinge vermuthet, daß sie an dem, was immer existiret, und ihnen das Seyn verliehen hat, Theil nehmen und wie weit sie von demselben abstehen, der übersieht keinesweges die sinnlichen Dinge, sondern sagt, daß das Intelligible existire, und statt die Wirkungen, die an uns geschehen und erscheinen, aufzuheben, beweißt er, daß es andere giebt, die in Absicht des Seyns weit fester und beständiger sind als diese, weil sie weder entstehen noch vergehen, noch irgend etwas leiden; überdieß lehrt er, daß man, um den Unterschied noch deutlicher auszudrücken, einen seyend, die andern werdend nennen sollte. Und gerade in diesem Falle befinden sich die neuern Philosophen. Diese rauben vielen wichtigen Dingen die Benennung Existirend, als dem Leeren, der Zeit, dem Raume, und überhaupt der ganzen Gattung der nennbaren Dinge, worunter auch alle wahren gehören. Von diesen sagen sie, daß sie zwar nicht existirend, aber doch etwas sind, und brauchen sie immer, sowohl im gemeinen Leben, als in der Philosophie, als solche, die existiren und bestehen.

Nun

Nun möchte ich doch gern unsere Ankläger fangen, ob sie nicht selbst in ihren Sachen diesen Unterschied wahrnehmen, nach welchem einige Dinge in Absicht des Seyns beständig und unwandelbar sind, so wie sie selbst sagen, daß die Atomen wegen ihrer Unempfindlichkeit und Härte sich durch alle Zeiten auf gleiche Weise verhalten, alle zusammengesetzten Dinge hingegen veränderlich und in stetem Flusse sind, bald entstehen, bald wieder vergehen, indem ohne Aufhören unzählige Bilder verschwinden und zerflißen, und dafür unzählige andere aus der Luft herzuströmen, und die Masse ergänzen, die durch diese Abwechselung immer verändert wird und eine andere Mischung bekömmt. Ja sie nehmen sogar an, daß auch die in der Tiefe der Masse befindlichen Atomen nicht aufhören können, sich zu bewegen, und sich gegen einander zu schwingen.

So findet sich denn doch unter den Dingen ein solcher Unterschied im Seyn, und Epikur ist nun weiser als Plato, insofern er allen Dingen ein gleiches Seyn zuschreibt, dem unberührbaren Leeren, den harten Atomen, den Prinzipien und den zusammengesetzten Massen; ob er gleich nicht glaubt, daß das Ewige mit dem Entstehenden, das Unvergängliche mit dem Vergänglichen, die unempfindlichen, immer dauernden und unwandelbaren Naturen, die nie aus dem Seyn heraustreten können, mit jenen, die zu keiner Zeit sich

auf gleiche Weiſe verhalten, das Seyn gemein haben. Nun wenn Plato hierin gefehlt hat, ſo iſt es höchſt billig, daß er von dieſen Leuten, die eine reinere Sprache reden und ſich richtiger auszudrücken wiſſen, wegen Verwirrung der Namen zur Verantwortung gezogen werde; nur darf man ihn nicht beſchuldigen, daß er die Dinge aufhebe, und uns aus dem Leben hinaustreibe, weil er den Dingen nur ein Werden, nicht wie ſie, ein Seyn [illegible]richt.

Da wir oben nach dem Parmenides den Sokrates übergangen haben, ſo wollen wir nun auf dieſen zurückkommen. Kolotes wendet ſich hier gleich zu der wichtigſten Beſchuldigung, 31) und nachdem er erzählt hat, das Chärephon 32) aus Delphi jenes den Sokrates betreffende Orakel, das uns allen bekannt iſt, gebracht habe, ſetzt er Folgendes hinzu: „Doch die Erzählung Chärephons wollen wir, da ſie vollkommen ſophiſtiſch und höchſt ärgerlich iſt, mit Stillſchwei-

gen

31) Im Griechiſchen: rückt ſogleich den Stein von der heiligen Linie — ein Sprüchwort, deſſen ſich Plutarch ſchon oft bedient hat.

32) Chärephon war ein Athener, einer der vertrauteſten Schüler des Sokrates. Das Orakel, welches er aus Delphi zurückbrachte, war: Ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος, unter allen Menſchen iſt Sokrates der weiſeſte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 5, 18.

gen übergehen." So iſt denn, um der andern nicht zu gedenken, Plato, der dieſes Orakel aufzeichnete, *) ärgerlich. So ſind die Lakedämonier noch ärgerlicher, die das Orakel vom Lykurg in den älteſten Geſchichtsbüchern haben. 33) So war auch die Erklärung des Themiſtokles ſophiſtiſch, wodurch er die Athener bereyete, ihre Stadt zu verlaſſen, und die Flotte des perſiſchen Königs beſiegte. 34) So waren endlich auch die Geſetzgeber Griechenlands ärgerlich, welche die meiſten und vorzüglichſten Feſte auf Befehl des Delphiſchen Orakels anordneten. Wenn alſo jenes Orakel, das wegen des Sokrates, eines von den Göttern zur Tugend begeiſterten Mannes, von Delphi gebracht, und worinn er für einen Weiſen erklärt wurde, ärgerlich und ſophiſtiſch war, mit welchen

*) In der Apologie des Sokrates, Th. 1. S. 48. der Zweybr. Ausg.

33) Dieſes Orakel vom Lykurg hat uns Herodot B. 1. K. 65. aufbehalten.

34) Die Athener hatten in dem Kriege mit Xerxes vom Delphiſchen Apoll ein Orakel bekommen, daß ſie durch eine hölzerne Mauer geſchützt werden ſollten. Themiſtokles erklärte dieſes Orakel von den Schiffen, bewog dadurch die Athener, ihre Stadt zu verlaſſen, und ſich auf die Flotte zu begeben, und trug auf ſolche Art den Sieg bey Salamis davon. Das Orakel findet man in Herodots Geſchichte. B. 7. K. 141. Vergl. Plutarchs Leben des Themiſtokles. K. 10.

schicklichen Namen sollen wir denn nun euer Jauchzen und Frohlocken, euer lärmendes Händeklatschen, eure Kniebeugungen und Anbetungen belegen, womit ihr den Mann, der euch zum ununterbrochenen Genuß aller Vergnügungen ermahnt, erhebet und besinget? den Mann, der in dem Briefe an Anaxarchus geschrieben hat: „Ich aber lade zu unaufhörlichen Vergnügungen „ein, nicht zu Tugenden, die nur leere, vergebliche und unruhvolle Hoffnungen auf Freudengenuß gewähren?" Und gleichwohl sagt Metrodorus in der Ermahnung an Timarchus: „Wir wollen Gutes auf Gutes thun, und uns, „in gleiche Empfindungen versenkt, aus diesem „nüchtern Leben zu den wahrhaft göttlichen Orgien „Epikurs hinwenden." Kolotes selbst warf sich eines Tages, da er den Epikur über Physiologie sprechen hörte, ihm unerwartet zu Füßen, und Epikur rühmt sich dessen selbst, wenn er schreibt: „In der Begeisterung über das, was ich damals „sagte, kam dir die nicht aus der Physiologie zu „erklärende Begierde an, unsere Knie zu umfassen, und uns alle die Ehrenbezeugungen, die „sonst nur bey der Verehrung und Anbetung der „Götter gewöhnlich sind, zu erweisen. Dadurch „machtest du nun, setzt er hinzu, daß wir dich „wiederum vergötterten und anbeteten." Gewiß, es wäre sehr verzeihlich, wenn hier jemand sagte, er wolle alles darum geben, um diese Scene

auf

auf einem Gemälde vorgestellt zu sehen, wie der eine niederfällt und die Knie umfaßt, und der andere wieder jenen göttlich verehrt und anbetet. Indeß brachte diese schmeichelhafte Ehrenbezeugung, so gut sie auch von Kolotes angelegt war, keinesweges die erwarteten Früchte. Denn anstatt öffentlich für einen Weisen erklärt zu werden, sagte Epikur bloß zu ihm: „Wandle „du mir als unvergängliches Wesen herum und „siehe auch uns als unvergänglich an."

Ungeachtet sie nun selbst solcher Reden, Bewegungen und Leidenschaften sich bewußt sind, so erdreisten sie sich dennoch, andere Leute ärgerlich zu nennen. Ja Kolotes bedient sich, nachdem er diese weisen und herrlichen Bemerkungen über die Sinne gemacht hat, daß wir Brod und kein Heu essen, daß wir über die Flüsse, wenn sie groß sind, in Kähnen fahren, durch kleine aber, die leicht zu passiren sind, zu Fuße gehen, sogar folgenden Ausrufs: „Du „aber, Sokrates, beflissest dich immer prahleri„scher Reden, und das, was du mit deinen „Freunden und Schülern sprachst, war ganz von „deinen Handlungen verschieden." Ey! wie sollten Sokrates Reden nicht prahlerisch seyn, da er sagte, er wisse nichts, sondern lerne immer und suche die Wahrheit? Wenn du, Kolotes, auf solche Reden des Sokrates gestoßen wärest, dergleichen Epikur in einem Schreiben an Idomeneus

schicklichen Namen sollen wir denn nun euer Jauchzen und Frohlocken, euer lärmendes Händeklatschen, eure Kniebeugungen und Anbetungen beilegen, womit ihr den Mann, der euch zum ununterbrochenen Genuß aller Vergnügungen ermahnt, erhebet und besinget? den Mann, der in dem Briefe an Anaxarchus geschrieben hat: „Ich aber lade zu unaufhörlichen Vergnügungen „eine, nicht zu Tugenden, die nur leere, vergebliche und unruhvolle Hoffnungen auf Freudengenuß gewähren?" Und gleichwohl sagt Metrodorus in der Ermahnung an Timarchus: „Wir wollen Gutes auf Gutes thun, und uns „in gleiche Empfindungen versenkt, aus diesem „niedern Leben zu den wahrhaft göttlichen Orgien „Epikurs hinwenden." Kolotes selbst warf sich eines Tages, da er den Epikur über Physiologie sprechen hörte, ihm unerwartet zu Füßen, und Epikur rühmt sich dessen selbst, wenn er schreibt: „In der Begeisterung über das, was ich damals „sagte, kam dir die nicht aus der Physiologie zu „erklärende Begierde an, unsere Knie zu umfassen, und uns alle die Ehrenbezeugungen, die „sonst nur bey der Verehrung und Anbetung der „Götter gewöhnlich sind, zu erweisen. Dadurch „machtest du nun, setzt er hinzu, daß wir dich „wiederum vergötterten und anbeteten." Gewiß, es wäre sehr verzeihlich, wenn hier jemand sagte, er wolle alles darum geben, um diese Scene

auf

auf einem Gemälde vorgestellt zu sehen, wie der eine niederfällt und die Knie umfaßt, und der andere wieder jenen göttlich verehrt und anbetet. Indeß brachte diese schmeichelhafte Ehrenbezeugung, so gut sie auch von Kolotes angelegt war, keinesweges die erwarteten Früchte. Denn anstatt öffentlich für einen Weisen erklärt zu werden, sagte Epikur bloß zu ihm: „Wandle „du mir als unvergängliches Wesen herum und „siehe auch uns als unvergänglich an."

Ungeachtet sie nun selbst solcher Reden, Bewegungen und Leidenschaften sich bewußt sind, so erdreisten sie sich dennoch, andere Leute ärgerlich zu nennen. Ja Kolotes bedient sich, nachdem er diese weisen und herrlichen Bemerkungen über die Sinne gemacht hat, daß wir Brod und kein Heu essen, daß wir über die Flüsse, wenn sie groß sind, in Kähnen fahren, durch kleine aber, die leicht zu passiren sind, zu Fuße gehen, sogar folgenden Ausrufs: „Du „aber, Sokrates, beflissest dich immer prahleri„scher Reden, und das, was du mit deinen „Freunden und Schülern sprachst, war ganz von „deinen Handlungen verschieden." Ey! wie sollten Sokrates Reden nicht prahlerisch seyn, da er sagte, er wisse nichts, sondern lerne immer und suche die Wahrheit? Wenn du, Kolotes, auf solche Reden des Sokrates gestoßen wärest, dergleichen Epikur in einem Schreiben an Idomeneus

meneus braucht: „Schicke uns alſo Erſtlinge zur „Pflege des heiligen Leibes, ſowohl für mich „ſelbſt, als für die Kinder; denn es fällt mir „eben ein, in dieſem Tone zu reden.“ 35) — Hätteſt du dann wohl gröbere und unanſtändigere Ausdrücke gebrauchen können? Daß nun aber Sokrates anders redete, als handelte, davon findeſt du wohl ein treffliches Zeugniß in ſeinem Betragen bey Delium, 36) bey Potidäa, 37) in ſeinem Verhalten unter den dreyßig Tyrannen,

gegen

35) Ampot ſieht dieſe letztern Worte nicht als einen Theil der aus Epikurs Briefe genommenen Stelle an, ſondern ſchreibt ſie dem Plutarch zu, indem er überſetzt: Il me prend envie de demander. Aber mit der Partikel γαρ kann dieß nicht angehen.

36) Ein Tempel des Apollo in Böotien an der Grenze von Attika, wo die Athener unter Hippokrates Anführung von den Böotiern geſchlagen wurden im achten Jahre des peloponneſiſchen Krieges. S. Thukydides B. 4. K. 90 ff. Sokrates wohnte dieſem Treffen bey, focht auf das tapferſte, und rettete den vom Pferde gefallenen Xenophon.

37) Dieſe Stadt lag in Thrakien und gab mit Veranlaſſung zum peloponneſiſchen Kriege. Diogenes Laert. B. 2. K. 5. 7. meldet, daß Sokrates als Soldat auf einer atheniſchen Flotte zur Belagerung derſelben mit abgegangen ſey. Vergl. Aelians vermiſchte Geſchichte B. 3. K. 17.

gegen das Volk, 38) gegen den Archelaus, 39) in ſeiner Armuth und in ſeinem Tode. Denn alles dieß entſprach ja nicht den ſokratiſchen Lehren: Ein Beweis, mein Beſter, daß Sokrates anders redete und anders handelte, wäre dieß, wenn er das vergnügte Leben zum Zwecke gemacht, und dennoch ein ſolches Leben geführt hätte. Dieß mag zur Antwort auf die Schmähungen genug ſeyn.

Was nun noch die Evidenz der Dinge betrifft, ſo ſieht Kolotes nicht ein, daß die Vorwürfe, die er hierüber dem Sokrates macht, auf ihn ſelbſt zurückfallen. Es iſt nämlich einer von Epikurs Grundſätzen, daß niemand einer unwiderruflichen Ueberzeugung fähig ſey, als nur der Weiſe. Da alſo Kolotes nicht weiſe iſt, ſelbſt nicht nach jenen (dem Epikur erwieſenen)

38) Dieß bezieht ſich auf das, was Xenophon in den Denkwürdigkeiten des Sokrates B. 1. K. 1, 18. und B. 4. K. 3. meldet, daß Sokrates als Rathspräſident ſich den ungerechten Forderungen des Volks widerſetzt, und den dreyßig Tyrannen nicht gehorcht habe, wenn ſie etwas geſetzwidriges befahlen. Vergl. Aelian am angef. O.

39) Archelaus, König in Makedonien, bot dem Sokrates eine anſehnliche Summe Geldes an, und erſuchte ihn, an ſeinen Hof zu kommen. Sokrates aber ſchlug dieſes Anerbieten aus und blieb in ſeinem Vaterlande. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 3, 9.

Anbetungen, so muß er erst diese Fragen thun, warum er, wenn ihn hungert, Brod ißt und nicht Heu, warum er das Kleid um den Körper und nicht um eine Säule legt, in so fern er nicht unabbringlich überzeugt ist, daß das Kleid ein Kleid und das Brod Brod ist. Wenn er aber dieses thut und auch über große Flüsse nicht zu Fuße geht, und sich vor Schlangen und Wölfen in Acht nimmt, ob er gleich nicht unabbringlich überzeugt ist, daß eins von dem allen das ist, was es scheint, sondern alles dieß nach dem bloßen Anschein thut; so konnte doch wohl auch den Sokrates seine Meynung von den Sinnen nicht hindern, sich der Erscheinungen auf gleiche Art zu bedienen. Dem Kolotes erschien das Brod nicht als Brod, und das Heu nicht als Heu, nachdem er die heiligen vom Himmel gefallenen Regeln (Epikurs) gelesen hatte; aber Sokrates machte sich aus Prahlerey vom Brode eine Vorstellung wie vom Heue, und vom Heue eine wie vom Brode. Denn diese Weisen gehen freylich von weit bessern Gründen und Lehrsätzen aus als wir; hingegen empfinden und von sinnlichen Dingen einen Eindruck bekommen, ist eine (dem Weisen und Unweisen) gemeine Affection, die von grundlosen Ursachen bewirkt wird. Allein jener Grundsatz, welcher annimmt, daß die Empfindungen nicht zuverläßig und gewiß genug sind, um Glauben und Ueberzeugung hervorzubringen, läugnet

net keineswegs, daß jedes Ding uns erſcheint, ſondern warnt uns nur, daß wir die Empfindungen, wenn wir uns ihrer nach dem, was uns erſcheint, zu den Handlungen bedienen, ja nicht für abſolut und unfehlbar wahr halten, und ihnen, als ſolchen, Glauben beymeſſen ſollen. Es iſt genug, daß ſie nothwendig ſind und manchen Nutzen ſchaffen, weil ſonſt nichts beſſeres vorhanden iſt; aber eine genaue und richtige Kenntniß, die eine philoſophiſche Seele fordert, haben ſie nicht. Kolotes wird uns Gelegenheit geben, im Folgenden wieder von dieſem Punkt zu ſprechen, da er mehrere deswegen angegriffen hat.

Wenn er nun ferner ſich über den Sokrates luſtig macht und ihn deshalb ſehr verächtlich behandelt, daß er unterſucht, was der Menſch iſt, und dann — dieß iſt ſein Ausdruck — dummdreiſt erklärt, er wiſſe es ſelbſt nicht, ſo verräth er dadurch offenbar, daß er ſelbſt niemals ſich mit dieſem Gegenſtande beſchäftiget hat. Herakleitus ruft aus, als hätte er etwas großes und erhabenes vollbracht: Ich habe mich ſelbſt geſucht. 40) Unter den Inſchriften in Delphi hält man dieſe: Kenne dich ſelbſt, für die göttlichſte, und ſie hat auch dem Sokrates zu dieſer Frage und Un-

40) D. h. ich habe mir Mühe gegeben, mich ſelbſt kennen zu lernen. Vergl. Diogen. Laert. B. 9. K. 1, 4.

terſuchung Anlaß gegeben, wie Ariſtoteles in ſeinem Werke über die platoniſche Philoſophie ſagt. Aber dem Kolotes kommt dieſes lächerlich vor. Warum lacht er nun nicht über ſeinen Lehrer, der doch eben das thut, 41), ſo oft er nur über das Weſen der Seele und das Prinzip des Zuſammengeſetzten ſchreibt oder diſputirt. Denn wenn der Menſch, wie ſie ſelbſt behaupten, aus den beyden Stücken, einem ſolchen Körper und einer Seele, beſteht, ſo muß ja der, welcher die Natur der Seele unterſucht, nothwendig auch die Natur des Menſchen nach ihrem vorzüglichern Prinzip nnterſuchen. Daß ſie nun von der Vernunft nur mit Mühe ergründet, von den Sinnen aber gar nicht begriffen werden kann, dürfen wir nicht vom Sokrates, als einem Sophiſten und Großſprecher, ſondern von dieſen Weiſen hernehmen, welche bis zu den, mit dem Fleiſche beſchäftigten, Kräften der Seele, durch die ſie dem Körper Wärme, Weichheit und Stärke ertheilt, fortgehen, die Subſtanz derſelben aus etwas Warmen, Geiſtigen und Luftartigen zuſammenſetzen, und, ehe ſie noch zu dem vorzüglichſten Theile gelangen können, unter den Schwierigkeiten erliegen. Denn dasjenige, wodurch die Seele urtheilt und ſich erinnert, wodurch ſie liebt und haßt, und überhaupt das Vermögen zu denken und zu überlegen, ſoll ihr,

41) Nämlich, was Sokrates that, der über den Menſchen Unterſuchungen anſtellte.

ihr, wie sie sagen, aus einer gewissen nicht namhaften Qualität zukommen. Wir wissen wohl, daß dieses Nichtnamhafte ein offenes Geständniß der schimpflichsten Unwissenheit ist, da sie sagen, sie wüßten das nicht zu nennen, was sie nicht begreifen können. Aber das muß man, wie sie meynen, Ihnen zu Gute halten. Denn es scheint nichts geringes und leichtes, auch nicht Jedermanns Sache zu seyn, dieß genau zu erkennen; vielmehr liegt es tief versteckt und verborgen, und hat nicht einmal unter so vielen Benennungen, die es gibt, eine eigene, womit es bezeichnet werden könnte. Und also ist Sokrates deswegen noch kein Thor, weil er sich selbst fragte, wer er sey, wohl aber sind alle die Thoren, die eher jede andere Sache untersuchen wollen, als diese, deren Kenntniß so nothwendig, und die doch so schwer aufzufinden ist. Denn wer nicht im Stande ist, das vorzüglichste unter den Dingen, die ihn angehen, zu begreifen, der darf wahrlich nicht hoffen, daß er je zur Kenntniß irgend eines andern Dinges gelangen werde.

Indeß zugegeben, daß nichts unnützer, nichts lästiger sey, als sich selbst zu untersuchen, so müssen wir doch nun fragen, worin hier die Verwirrung des Lebens bestehe, oder warum ein Mann nicht im Leben bleiben könne, wenn er etwa einmal bey sich selbst die Ueberlegung anstellt: Wer bin ich denn eigentlich — etwa ein

aus

aus Seele und Körper gemiſchtes Weſen — oder vielmehr nur eine Seele, die des Körpers ſich bedient, wie der Reiter des Pferdes, nicht aber eine Miſchung aus Mann und Pferd — oder iſt der vorzüglichſte Theil der Seele, durch den wir denken, urtheilen und handeln, jeder von uns ſelbſt, ſind alle übrigen Theile der Seele und des Körpers nur Werkzeuge der in jenem Theile liegenden Kraft — oder gibt es überhaupt gar keine Subſtanz der Seele, und liegt vielmehr die Denk- und Lebenskraft in der Miſchung des Körpers ſelbſt? Wahrlich, durch dieſe Fragen, die alle Naturforſcher unterſuchen, hebt Sokrates das Leben nicht auf. Vielleicht aber iſt jene Stelle im Phädrus 42) zu heftig und könnte einige Verwirrung der Dinge veranlaſſen, wenn er für nöthig hält, ſich ſelbſt zu prüfen, ob er ein noch verwickelteres und wüthenderes Thier ſey als Typhon, oder ob er von Natur an einem göttlichen, von allem Hochmuth entfernten Looſe Theil nehme. Jedoch durch dieſe Erklärung hob er wenigſtens nicht das Leben auf, ſondern verbannte nur Wahnwitz und Hochmuth, ſo wie alle Groſſprechereyen, alle gehäßigen und überſpannten Einbildungen aus dem Leben. Dieß iſt der Typhon,

42) Th. 10. S. 286. der Zweybr. Ausg. durch den Typhon, ein mythologiſches Ungeheuer, wird auf τυφος, welches einen Stolz und Hochmuth bedeutet, angeſpielt.

Typhon, den euch euer Lehrer in so reichlichem Maaße beygebracht hat, indem er gegen Götter sowohl als gegen göttliche Männer Krieg führte.

Nach dem Sokrates und Plato kommt nun die Reihe an Stilpon. Kolotes hat die eigentlichen Lehren und Grundsätze dieses Mannes, wodurch er sich selbst, seinem Vaterlande, seinen Freunden und auch den Königen, 43) die ihm zugethan waren, Ehre machte, nicht erwähnt, auch seiner erhabenen Denkungsart, seiner Sanftmuth und Beherrschung der Leidenschaften, mit keinem Worte gedacht; statt dessen aber führt er blos eins von den Sprüchelchen an, welche Stilpo beym Disputiren den Sophisten in Scherz und Lachen hinzuwerfen pflegte, und ohne etwas dagegen zu sagen oder die Schwierigkeit aufzulösen, erhebt er gegen ihn ein großes Geschrey, und sagt, das Leben werde durch dessen Behauptung, daß das eine von dem andern nicht prädicirt werden könne, gänzlich aufgehoben. „Wie sollen „wir

43) Diese waren vornehmlich Demetrius Poliorketes und Ptolemäus Soter, die beyde, nachdem sie Megara, Stilpo's Vaterstadt, wo er sich beständig aufhielt, erobert hatten, ihm auf das liebreichste begegneten, und sich seiner auf alle Art und Weise annahmen. Stilpo aber schlug die ihm von Ptolemäus angebotene große Summe Geldes aus, und wollte auch nicht aus seinem Vaterlande nach Aegypten gehen. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 12, 4.

„wir denn leben, ruft er, wenn wir nicht ein „guter Mann, ein commandirender Mann, „tauſend Reiter, eine feſte Stadt ſagen können, „ſondern jedes beſonders, ein Mann nur Mann, „der Feldherr nur Feldherr, das Gute nur Gut, „die Reiter nur Reiter und die tauſend nur tau„ſend genennt werden ſollen?„ Aber welcher Menſch hat denn je um deswillen ſchlimmer gelebt? Wer ſieht nicht ſogleich ein, daß dieſer Satz von einem Manne herrührt, der einen witzigen Scherz anbringen oder andern dieſes zur Uebung in der Dialektik vorlegen wollte? Wahrlich, mein Kolotes, nicht zu ſagen ein guter Menſch oder tauſend Reiter, das iſt ſo gefährlich noch nicht; aber, Gott nicht Gott zu nennen, noch dafür zu erkennen, wie ihr thut, da ihr keinen der Geburt vorſtehenden Jupiter, keine Geſetzgeberinn Ceres, keinen befruchtenden Neptun zugeben wollet. Dieſe Abſonderung der Namen iſt ſehr ſchädlich, und erfüllt das Leben mit Frechheit und Verachtung der Götter, wenn ihr die den Göttern beygelegten Benennungen von ihnen trennet und damit zugleich alle Opfer, Myſterien, Proceſſionen und Feſte aufhebt. Denn, wem ſollen wir die Opfer beym Anfange der Saat, die Dankopfer wegen erfolgter Rettung darbringen, wem zu Ehren ſollen wir die Phoſphorien, 44) die

44) Φωσφόρια, ein dem Phosphoros oder Lucifer gewidmetes Feſt.

die Bakchanalien, die Feyerlichkeiten vor den Hochzeiten begehen, wenn wir keinen Bakchus, keinen Phosphorus, keine Beschützer der Saat, keine Retter mehr übrig lassen? Dieß hat Einfluß auf unsere wichtigsten und vorzüglichsten Angelegenheiten, da der Irrthum und Betrug in den Dingen selbst, nicht aber in bloßen Ausdrücken, in der Verbindung der Sätze oder dem gewöhnlichen Gebrauche der Worte liegt.

Gesetzt aber, daß hierdurch das menschliche Leben wirklich umgekehrt werde, wer sündiget denn nun mehr gegen den Sprachgebrauch als eben ihr, da ihr die Gattung der nennbaren Dinge 45) zum Wesen der Rede macht, die Wörter aber gänzlich aufhebt, und indem ihr nur die in die Sinne fallenden Dinge übrig lasset, dadurch wieder die bezeichneten oder angedeuteten völlig wegläugnet, auf welche sich doch Lernen, Unterricht, Vorstellungen, Begriffe, Neigungen und Beyfall gründen. Indeß verhält sichs mit jenem Satze des Stilpo eigentlich so. Wenn das Laufen, sagt er, vom Pferde prädicirt wird, so ist das Prädicat nicht einerley mit dem, wovon es prädicirt

45) Im Griechischen, το λεκτων γενος. Darunter verstanden die Stoiker, wie Reiske bemerkt, die Vorstellungen und Begriffe von Dingen, die nun mit Worten ausgedruckt werden sollen; geschah dieß, so hießen sie σημαινομενα, bezeichnete oder angedeutete Dinge.

cirt wird, oder mit dem Subjecte, ſondern es giebt eine andere Definition vom Menſchen und eine andere vom Guten. Eben ſo ſind auch, Pferd ſeyn und laufend ſeyn, ganz verſchiedene Dinge. Denn wenn man uns von jedem eine Definition abfordert, ſo geben wir nicht von beyden die nämliche. Daher fehlen diejenigen, welche das eine vom andern prädiciren. Iſt Menſch und Gut, Pferd und Laufen einerley, wie kann da das Gute auch vom Brode und der Arzeney, oder das Laufen vom Löwen und Hunde prädicirt werden? Iſt es aber verſchieden, ſo ſagen wir nicht richtig, der Menſch iſt gut, und das Pferd läuft. 46). Wenn Stilpo es hierin gar zu genau und ſtreng nimmt, daß er gar keine Verknüpfung der Dinge, die im Subjecte ſind, oder vom Subjecte geſagt werden, mit dem Subjecte ſelbſt zugiebt, ſondern glaubt, daß jedes, was nicht ganz als einerley mit dem, wobey es ſich findet, angeſehen wird, nicht einmal als ein Accidens demſelben beygelegt werden dürfe, ſo findet er, wie Jedermann ſieht, nur gewiſſe Ausdrücke anſtößig und widerſetzt ſich dem gemeinen Sprachgebrauche, aber deßwegen hebt er nicht gleich das Leben und alle Dinge auf.

Nach-

46) H. Tiedemann im Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 413. bemerkt, daß hier der Text verdorben iſt, und das Räſonnement keinen Zuſammenhang hat. Man ſehe, was er daſelbſt zur Erklärung des Stilponiſchen Satzes beybringt.

Nachdem Kolotes mit den Alten fertig geworden iſt, ſo wendet er ſich nun noch zu den Philoſophen ſeiner Zeit, jedoch ohne Jemanden zu nennen. Es wäre freylich ſchicklich geweſen, auch dieſe namentlich zu widerlegen, oder er hätte das gleichfalls bey den Alten unterlaſſen ſollen. Da er aber den Sokrates, den Plato, den Parmenides ſo vielfältig unter den Griffel nahm; verräth er deutlich, daß er ſich vor den Lebenden fürchtete, nicht aber aus Achtung, die er dem Beſſern ſo ganz verſagte, gegen ſie beſcheiden war. Zuerſt will er, wie ich vermuthe, die Kyrenaiker widerlegen, und ſodann die Akademiker aus Arkeſilaus Schule. Denn dieſe waren es, die ihren Beyfall durchgehends zurückhielten; jene aber ſetzten alle Empfindungen und Erſcheinungen in ſich ſelbſt, und meynten, daß der daraus entſtehende Glaube nicht hinreichend ſey, von den äuſſerlichen Dingen etwas mit Gewißheit zu behaupten. Sie zogen ſich wie Belagerte, von den Außendingen ganz zurück, ſchloſſen ſich in die Empfindungen ein, und ſagten von den Dingen außer ihnen, es kömmt mir ſo vor, getrauten ſich aber nicht zu erklären, es iſt ſo. Daher ſagt Kolotes von ihnen, ſie könnten weder leben, noch ſich der Dinge bedienen, und ſetzt dann, um ſie lächerlich zu machen, hinzu: „Dieſe Leute ſagen, daß kein Menſch, „kein Pferd, keine Wand ſey, und doch werden „ſie ſelbſt zu Wänden, zu Pferden und zu Men„ſchen."

„schen.“ Fürs erste bedient er sich dieser Ausdrücke, wie falsche Ankläger zu thun pflegen, auf eine boshafte Weise. Freylich folgt das aus den Grundsätzen dieser Philosophie; aber er hätte die Sache so angeben und erklären sollen, wie sie selbst lehren. Sie sagen nämlich, man werde versüßt und verbittert, erkältet und erwärmet, erleuchtet und verfinstert, 47) wenn jede dieser Modificationen eine eigene und ungehinderte Wirksamkeit in uns selbst habe. Ob aber eben das Honig süß, der Oelzweig bitter, der Hagel kalt, der Wein warm, die Luft bey Tage hell und des Nachts finster sey, da gebe es viele Thiere, Dinge und Menschen, die das Gegentheil bezeugen, indem einige vor dem Honig Eckel haben, andere die Oelzweige zu ihrer Nahrung brauchen, einige vom Hagel verbrannt, andere vom Weine erkältet werden, einige im Sonnenschein blinzeln, andere zur Nachtzeit scharf sehen. Daher kommt es, daß die Meynung, so lange sie bey den Empfindungen verbleibt, vor allen Fehlern sicher ist; sobald sie aber davon abgeht, und aus Vorwitz über die Aussendinge urtheilt und abspricht, verwirrt sie sich immer selbst und geräth mit denen, in Streit, welche von den nämlichen Dingen die entgegengesetzten Eindrücke und ganz verschiedene Vorstellungen bekommen.

Dem

47) Oder mit andern Worten: man empfinde süß und bitter, kalt und warm, hell und dunkel.

Dem guten Kolotes ſcheint es hier aber ſo zu gehen, wie den Abcſchützen, die zwar die Buchſtaben auf ihren Täfelchen zu nennen wiſſen, aber wenn ſie ſie anderwärts geſchrieben ſehen, darüber zweifelhaft ſind und in Verwirrung gerathen. Auch er pflegt die Lehrſätze, die er ſonſt in Epikurs Schriften lobt und billiget, nicht mehr zu kennen oder zu verſtehen, wenn ſie von andern vorgebracht werden. Denn diejenigen, welche ſagen, daß der Sinn wirklich eine gewiſſe Form annehme, wenn uns ein rundes oder gebrochenes Bild vorkommt, und dabey nicht geſtatten zu behaupten, daß der Thurm rund und das Ruder gebrochen ſey, dieſe machen zwar ihre Empfindungen zu wirklichen Erſcheinungen, aber ſie geben nicht zu, daß die Auſſendinge auch von dieſer Beſchaffenheit ſind. So wie aber die Kyrenaiker ſagen müſſen, daß ſie zu Pferden oder zu Wänden werden, wenn es auch gleich kein Pferd und keine Wand giebt, ſo ſind auch dieſe Epikureer gezwungen zu behaupten, daß das Geſicht eine runde oder ſchiefe Form annehme, ohne daß eben das Ruder ſchief und der Thurm rund zu ſeyn braucht. Denn das Bild, von welchem das Geſicht afficirt wird, iſt gebrochen; das Ruder aber, von welchem das Bild herrührt, iſt nicht gebrochen. Da alſo die Empfindung von dem äußern Gegenſtande ganz verſchieden iſt, ſo muß entweder der Glaube bey der Empfindung ſtehen bleiben, oder wer

behauptet, daß die Sache nicht nur ihm so vorkomme, sondern auch das wirklich sey, muß sich gefallen lassen, daß ein anderer ihn widerlegt. Wenn die Epikureer in Absicht des Sinnes ein großes Geschrey erheben, und darüber unwillig sind, daß man behauptet, nicht der äußere Gegenstand sey warm, sondern nur die in dem Sinne gewirkte Empfindung sey von der Beschaffenheit, ist das nicht einerley mit dem, was sie selbst vom Geschmacke sagen, daß nicht das Aeußere seiner Natur nach süß sey, sondern die in jenem erregte Empfindung und Bewegung diese Eigengenschaft habe? Woher hat denn der, welcher sagt, daß er eine menschenähnliche Erscheinung bekomme, aber nicht empfinde, ob der Gegenstand eben ein Mensch ist, hierzu Anlaß erhalten? Nicht wahr, von denen, welche behaupten, daß sie eine Erscheinung von etwas krummen bekommen, daß aber das Gesicht nicht auch entscheide, ob dieses Etwas krumm oder rund ist, sondern daß nur die Erscheinung und der Eindruck in dem Gesicht, von dieser Form gewesen sey?

Nun gut, wird mancher sagen, ich will zum Thurme hingehen, und das Ruder anfühlen, und dann erklären, daß dieses gerade und jener vieleckig ist. Auch er wird, wenn er noch so nahe hinzugeht, weiter nichts bekennen, als daß ihm die Sache so vorkomme und erscheine. Ja gewiß, mein Freund, weil er besser, als du, die Folge ein-

einsieht und beobachtet, daß jede Erscheinung für sich selbst glaubwürdig ist, keine aber für etwas anders, sondern alle gleich viel gelten. Deine Meynung hingegen, daß sie alle wahr seyen, keine falsch und unglaublich, fällt von selbst über den Haufen, wenn du bey diesen auch über die äußeren Dinge mit absprechen, jenen hingegen weiter nichts, als was du empfandest, glauben willst. Denn wenn sie alle gleichen Glauben verdienen, sie mögen nahe oder ferne seyn, so folgt ganz natürlich, daß das absprechende Urtheil über das Seyn oder die äußeren Dinge entweder sie alle zusammen oder auch diese nicht begleiten müsse. Findet aber ein Unterschied der Empfindung statt, je nachdem wir von einem Gegenstande uns entfernen, oder uns ihm nähern, so ist es falsch, daß keine Empfindung, keine Erscheinung zuverläßiger sey, als die andere. So haben auch die sogenannten Bezeugungen Epikurs gar nichts mit den Sinnen zu thun, sondern sie gehören nur für die Meynung. Wenn sie also verlangen, daß man diesen zu Folge über die äußere Dinge absprechen soll, mithin das Urtheil über das Seyn der Meynung, dem Sinn aber die Empfindung dessen, was erscheint, zueignen, so übertragen sie das Urtheilen von dem, was durchaus wahr ist, auf das, was vielfältig trügt. Welche Verwirrungen, welche Widersprüche darin liegen, brauche ich für dießmal nicht zu zeigen.

Was nun noch den Arkesilaus betrifft, so scheint dessen Ruhm den Epikur nicht wenig zu ärgern, da er zu jenen Zeiten unter allen Philosophen am meisten geschätzt wurde. Epikur sagt nämlich, dieser Mann trage gar nichts eigenes vor, dennoch bringe er ungelehrten Leuten die Meynung bey, daß er in der Philosophie viel Neues entdeckt habe, und gebe sich das Ansehen eines sehr gelehrten und tief denkenden Mannes. Allein Arkesilaus war so weit entfernt, sich durch neue Meynungen Ruhm zu erwerben, und die Lehrsätze der Alten für die seinigen auszugeben, daß die damaligen Sophisten ihn beschuldigen, er schreibe seine Lehren von der Zurückhaltung des Beyfalls und der Ungewißheit aller Dinge dem Sokrates, dem Plato, dem Parmenides, dem Herakleitus zu, aus keiner andern Ursache, als um sie durch die Namen dieser berühmten Männer gleichsam zu bestätigen und zu empfehlen. Dafür soll nun zwar Kolotes und jeder andere, der die Lehre der Akademiker aus so hohem Alterthum bis auf den Arkesilaus herabkommen läßt, Dank haben: allein die durchgängige Zurückhaltung des Beyfalls haben selbst diejenigen, welche sich viele Mühe deßwegen gaben, und viele Schriften und Abhandlungen über diese Materie schrieben, so wenig wegschaffen können, daß sie endlich gar die Unthätigkeit wie einen Medusenkopf aus der Schule der Stoiker selbst herbey-

herbeyholten, und ſich nicht mehr zu helfen wußten, weil nach allen Verſuchen und Bemühungen das Beſtreben auf ihren Befehl nicht zum Beyfall werden, noch den Sinn als Prinzip der Neigung annehmen wollte, ſondern ſchon für ſich ſelbſt zu Handlungen anreizend erſchien, ohne erſt des Beyfalls benöthiget zu ſeyn.

Der Streit mit ſolchen Gegnern iſt immer erlaubt und rechtmäßig, und

Wie du ſelbſt geredet das Wort, ſo magſt du es hören — 48)

Hingegen mit einem Kolotes von Beſtreben und Beyfall reden, iſt, meines Erachtens, eben ſo gut, als einem Eſel auf der Leyer ſpielen. Für diejenigen alſo, die dem nachkommen und es faſſen können, will ich Folgendes bemerken. In unſerer Seele befinden ſich drey Arten der Bewegung, die Vorſtellung, das Beſtreben und der Beyfall. Die erſtere, nämlich die Vorſtellung, läßt ſich auf gar keine Weiſe aufheben, ſondern jeder, dem eine Sache vorkommt, muß nothwendig davon einen Eindruck bekommen und afficirt werden. Das durch die Vorſtellung erregte Beſtreben bewegt den Menſchen auf eine wirkſame Art nach dem, was ihm angemeſſen iſt, da in dem vorzüglicheren Theile, oder der Denkkraft, gleichſam ein Hang oder eine Neigung dazu entſteht. Auch dieſes

48) Aus dem 20ten B. der Iliade, V. 250.

heben diejenigen nicht auf, die den Beyfall durchgehends zurückhalten, sondern sie folgen dem Triebe, der sie der Natur gemäß zu dem, was ihnen angemessen erscheint, hinführt. Was ist denn nun das einzige, das sie fliehen? Das, wobey allein Betrug und Täuschung statt findet, das Vermuthen und der übereilte Beyfall, da man aus Schwachheit dem, was uns erscheint, sogleich nachgibt, wovon gar kein Nutzen zu erwarten ist. Denn zur Handlung ist zweyerley erforderlich: die Vorstellung dessen, was uns angemessen ist, und das Bestreben nach dem, was uns als angemessen erscheint; keins von beyden aber streitet mit der Zurückhaltung des Beyfalls, weil diese Lehre uns nur von der Meynung, nicht aber von dem Bestreben und der Vorstellung zurückzieht. Wenn also das Vergnügen sich als etwas, das uns angemessen ist, darstellt, so bedarf es nicht erst einer Meynung, um uns dazu zu bewegen und anzutreiben, sondern das Bestreben stellt sich sogleich ein, welches eine Bewegung und ein Trieb der Seele ist — Ey, sagen die Epikureer, so wird ja jedem, welcher glaubt, daß man Sinne, daß man Fleisch und Blut haben müsse, das Vergnügen als etwas Gutes erscheinen — Wahrlich, auch dem, der den Beyfall zurück hält, wird es als etwas Gutes erscheinen. Denn er hat Sinne, er hat Fleisch und Blut, so gut wie andere, und wenn er eine Vorstellung von dem, was gut ist,

bekömmt, ſo ſtrebt er begierig darnach und thut alles, damit dieſes ihm nicht entwiſche, und er ſoviel möglich immer im Beſitz des ihm angemeſſenen bleibe, da er zu demſelben durch natürliche, nicht durch geometriſche Nothwendigkeiten hingezogen wird. Dieſe ſchönen, dieſe angenehmen und lieblichen Bewegungen reizen ja, wie ſie ſelbſt ſagen, ſchon für ſich auch ſogar den, der es nicht gern Worts haben will, daß er ſich von ihnen erweichen und hinreißen läßt.

Aber wie kömmt es denn, daß einer, der den Beyfall zurückhält, eben ins Bad, und nicht auf einen Berg geht; daß er, wenn er ſich auf den Markt begeben will, beym Aufſtehen nicht nach der Wand, ſondern nach der Thüre zugeht? Und du thuſt noch eine ſolche Frage, da du die Sinnen für zuverläßig und die Vorſtellungen für wahr erklärſt? Dieß kömmt doch wohl daher, weil das Bad ihm nicht als Berg, ſondern als Bad, die Thüre nicht als Wand, ſondern als Thüre erſcheint, und ſo auch alles das übrige. Der Grundſatz von der Zurückhaltung des Beyfalls kehrt ja die Sinne nicht um, eben ſo wenig verurſacht er in den vernunftloßen Leidenſchaften und Bewegungen eine Veränderung, die die Vorſtellungskraft verwirret; er hebt bloß und allein die Meynungen auf, und braucht die übrigen Dinge, wie es ihre Natur mit ſich bringt. Es iſt doch aber, ſagſt du, unmöglich, evidenten

„schen.“ Fürs erste bedient er sich dieser Ausdrücke, wie falsche Ankläger zu thun pflegen, auf eine boshafte Weise. Freylich folgt das aus den Grundsätzen dieser Philosophie; aber er hätte die Sache so angeben und erklären sollen, wie sie selbst lehren. Sie sagen nämlich, man werde versüßt und verbittert, erkältet und erwärmet, erleuchtet und verfinstert, 47) wenn jede dieser Modificationen eine eigene und ungehinderte Wirksamkeit in uns selbst habe. Ob aber eben das Honig süß, der Oelzweig bitter, der Hagel kalt, der Wein warm, die Luft bey Tage hell und des Nachts finster sey, da gebe es viele Thiere, Dinge und Menschen, die das Gegentheil bezeugen, indem einige vor dem Honig Eckel haben, andere die Oelzweige zu ihrer Nahrung brauchen, einige vom Hagel verbrannt, andere vom Weine erkältet werden, einige im Sonnenschein blinzeln, andere zur Nachtzeit scharf sehen. Daher kommt es, daß die Meynung, so lange sie bey den Empfindungen verbleibt, vor allen Fehlern sicher ist; sobald sie aber davon abgeht, und aus Vorwitz über die Aussendinge urtheilt und abspricht, verwirrt sie sich immer selbst und geräth mit denen, in Streit, welche von den nämlichen Dingen die entgegengesetzten Eindrücke und ganz verschiedene Vorstellungen bekommen.

Dem

47) Oder mit andern Worten: man empfinde süß und bitter, kalt und warm, hell und dunkel.

Dem guten Kolotes ſcheint es hier aber ſo zu gehen, wie den Abcſchützen, die zwar die Buchſtaben auf ihren Täfelchen zu nennen wiſſen, aber wenn ſie ſie anderwärts geſchrieben ſehen, darüber zweifelhaft ſind und in Verwirrung gerathen. Auch er pflegt die Lehrſätze, die er ſonſt in Epikurs Schriften lobt und billiget, nicht mehr zu kennen oder zu verſtehen, wenn ſie von andern vorgebracht werden. Denn diejenigen, welche ſagen, daß der Sinn wirklich eine gewiſſe Form annehme, wenn uns ein rundes oder gebrochenes Bild vorkommt, und dabey nicht geſtatten zu behaupten, daß der Thurm rund und das Ruder gebrochen ſey, dieſe machen zwar ihre Empfindungen zu wirklichen Erſcheinungen, aber ſie geben nicht zu, daß die Auſſendinge auch von dieſer Beſchaffenheit ſind. So wie aber die Kyrenaiker ſagen müſſen, daß ſie zu Pferden oder zu Wänden werden, wenn es auch gleich kein Pferd und keine Wand giebt, ſo ſind auch dieſe Epikureer gezwungen zu behaupten, daß das Geſicht eine runde oder ſchiefe Form annehme, ohne daß eben das Ruder ſchief und der Thurm rund zu ſeyn braucht. Denn das Bild, von welchem das Geſicht afficirt wird, iſt gebrochen; das Ruder aber, von welchem das Bild herrührt, iſt nicht gebrochen. Da alſo die Empfindung von dem äußern Gegenſtande ganz verſchieden iſt, ſo muß entweder der Glaube bey der Empfindung ſtehen bleiben, oder wer

behauptet, daß die Sache nicht nur ihm so vorkomme, sondern auch das wirklich sey, muß sich gefallen lassen, daß ein anderer ihn widerlegt. Wenn die Epikureer in Absicht des Sinnes ein großes Geschrey erheben, und darüber unwillig sind, daß man behauptet, nicht der äußere Gegenstand sey warm, sondern nur die in dem Sinne gewirkte Empfindung sey von der Beschaffenheit, ist das nicht einerley mit dem, was sie selbst vom Geschmacke sagen, daß nicht das Aeußere seiner Natur nach süß sey, sondern die in jenem erregte Empfindung und Bewegung diese Eigengenschaft habe? Woher hat denn der, welcher sagt, daß er eine menschenähnliche Erscheinung bekomme, aber nicht empfinde, ob der Gegenstand eben ein Mensch ist, hierzu Anlaß erhalten? Nicht wahr, von denen, welche behaupten, daß sie eine Erscheinung von etwas krummen bekommen, daß aber das Gesicht nicht auch entscheide, ob dieses Etwas krumm oder rund ist, sondern daß nur die Erscheinung und der Eindruck in dem Gesicht, von dieser Form gewesen sey?

Nun gut, wird mancher sagen, ich will zum Thurme hingehen, und das Ruder anfühlen, und dann erklären, daß dieses gerade und jener vieleckig ist. Auch er wird, wenn er noch so nahe hinzugeht, weiter nichts bekennen, als daß ihm die Sache so vorkomme und erscheine. Ja gewiß, mein Freund, weil er besser, als du, die Folge

ein-

einſieht und beobachtet, daß jede Erſcheinung für ſich ſelbſt glaubwürdig iſt, keine aber für etwas anders, ſondern alle gleich viel gelten. Deine Meynung hingegen, daß ſie alle wahr ſeyen, keine falſch und unglaublich, fällt von ſelbſt über den Haufen, wenn du bey dieſen auch über die äußeren Dinge mit abſprechen, jenen hingegen weiter nichts, als was du empfandeſt, glauben willſt. Denn wenn ſie alle gleichen Glauben verdienen, ſie mögen nahe oder ferne ſeyn, ſo folgt ganz natürlich, daß das abſprechende Urtheil über das Seyn oder die äußeren Dinge entweder ſie alle zuſammen oder auch dieſe nicht begleiten müſſe. Findet aber ein Unterſchied der Empfindung ſtatt, je nachdem wir von einem Gegenſtande uns entfernen, oder uns ihm nähern, ſo iſt es falſch, daß keine Empfindung, keine Erſcheinung zuverläßiger ſey, als die andere. So haben auch die ſogenannten Bezeugungen Epikurs gar nichts mit den Sinnen zu thun, ſondern ſie gehören nur für die Meynung. Wenn ſie alſo verlangen, daß man dieſen zu Folge über die äußere Dinge abſprechen ſoll, mithin das Urtheil über das Seyn der Meynung, dem Sinn aber die Empfindung deſſen, was erſcheint, zueignen, ſo übertragen ſie das Urtheilen von dem, was durchaus wahr iſt, auf das, was vielfältig trügt. Welche Verwirrungen, welche Widerſprüche darin liegen, brauche ich für dießmal nicht zu zeigen.

Was nun noch den Arkesilaus betrifft, so scheint dessen Ruhm den Epikur nicht wenig zu ärgern, da er zu jenen Zeiten unter allen Philosophen am meisten geschätzt wurde. Epikur sagt nämlich, dieser Mann trage gar nichts eigenes vor, dennoch bringe er ungelehrten Leuten die Meynung bey, daß er in der Philosophie viel Neues entdeckt habe, und gebe sich das Ansehen eines sehr gelehrten und tief denkenden Mannes. Allein Arkesilaus war so weit entfernt, sich durch neue Meynungen Ruhm zu erwerben, und die Lehrsätze der Alten für die seinigen auszugeben, daß die damaligen Sophisten ihn beschuldigen, er schreibe seine Lehren von der Zurückhaltung des Beyfalls und der Ungewißheit aller Dinge dem Sokrates, dem Plato, dem Parmenides, dem Herakleitus zu, aus keiner andern Ursache, als um sie durch die Namen dieser berühmten Männer gleichsam zu bestätigen und zu empfehlen. Dafür soll nun zwar Kolotes und jeder andere, der die Lehre der Akademiker aus so hohem Alterthum bis auf den Arkesilaus herabkommen läßt, Dank haben: allein die durchgängige Zurückhaltung des Beyfalls haben selbst diejenigen, welche sich viele Mühe deßwegen gaben, und viele Schriften und Abhandlungen über diese Materie schrieben, so wenig wegschaffen können, daß sie endlich gar die Unthätigkeit wie einen Medusenkopf aus der Schule der Stoiker selbst herbey-

herbeyholten, und ſich nicht mehr zu helfen wußten, weil nach allen Verſuchen und Bemühungen das Beſtreben auf ihren Befehl nicht zum Beyfall werden, noch den Sinn als Prinzip der Neigung annehmen wollte, ſondern ſchon für ſich ſelbſt zu Handlungen anreizend erſchien, ohne erſt des Beyfalls benöthiget zu ſeyn.

Der Streit mit ſolchen Gegnern iſt immer erlaubt und rechtmäßig, und

Wie du ſelbſt geredet das Wort, ſo magſt du es hören — 48)

Hingegen mit einem Kolotes von Beſtreben und Beyfall reden, iſt, meines Erachtens, eben ſo gut, als einem Eſel auf der Leyer ſpielen. Für diejenigen alſo, die dem nachkommen und es faſſen können, will ich Folgendes bemerken. In unſerer Seele befinden ſich drey Arten der Bewegung, die Vorſtellung, das Beſtreben und der Beyfall. Die erſtere, nämlich die Vorſtellung, läßt ſich auf gar keine Weiſe aufheben, ſondern jeder, dem eine Sache vorkommt, muß nothwendig davon einen Eindruck bekommen und afficirt werden. Das durch die Vorſtellung erregte Beſtreben bewegt den Menſchen auf eine wirkſame Art nach dem, was ihm angemeſſen iſt, da in dem vorzüglicheren Theile, oder der Denkkraft, gleichſam ein Hang oder eine Neigung dazu entſteht. Auch dieſes

48) Aus dem 20ten B. der Iliade, V. 250.

heben diejenigen nicht auf, die den Beyfall durchgehends zurückhalten, sondern sie folgen dem Triebe, der sie der Natur gemäß zu dem, was ihnen angemessen erscheint, hinführt. Was ist denn nun das einzige, das sie fliehen? Das, wobey allein Betrug und Täuschung statt findet, das Vermuthen und der übereilte Beyfall, da man aus Schwachheit dem, was uns erscheint, sogleich nachgibt, wovon gar kein Nutzen zu erwarten ist. Denn zur Handlung ist zweyerley erforderlich: die Vorstellung dessen, was uns angemessen ist, und das Bestreben nach dem, was uns als angemessen erscheint; keins von beyden aber streitet mit der Zurückhaltung des Beyfalls, weil diese Lehre uns nur von der Meynung, nicht aber von dem Bestreben und der Vorstellung zurückzieht. Wenn also das Vergnügen sich als etwas, das uns angemessen ist, darstellt, so bedarf es nicht erst einer Meynung, um uns dazu zu bewegen und anzutreiben, sondern das Bestreben stellt sich sogleich ein, welches eine Bewegung und ein Trieb der Seele ist — Ey, sagen die Epikureer, so wird ja jedem, welcher glaubt, daß man Sinne, daß man Fleisch und Blut haben müsse, das Vergnügen als etwas Gutes erscheinen — Wahrlich, auch dem, der den Beyfall zurück hält, wird es als etwas Gutes erscheinen. Denn er hat Sinne, er hat Fleisch und Blut, so gut wie andere, und wenn er eine Vorstellung von dem, was gut ist,

bekömmt, so strebt er begierig darnach und thut alles, damit dieses ihm nicht entwische, und er soviel möglich immer im Besitz des ihm angemessenen bleibe, da er zu demselben durch natürliche, nicht durch geometrische Nothwendigkeiten hingezogen wird. Diese schönen, diese angenehmen und lieblichen Bewegungen reizen ja, wie sie selbst sagen, schon für sich auch sogar den, der es nicht gern Worts haben will, daß er sich von ihnen erweichen und hinreißen läßt.

Aber wie kömmt es denn, daß einer, der den Beyfall zurückhält, eben ins Bad, und nicht auf einen Berg geht; daß er, wenn er sich auf den Markt begeben will, beym Aufstehen nicht nach der Wand, sondern nach der Thüre zugeht? Und du thust noch eine solche Frage, da du die Sinnen für zuverläßig und die Vorstellungen für wahr erklärst? Dieß kömmt doch wohl daher, weil das Bad ihm nicht als Berg, sondern als Bad, die Thüre nicht als Wand, sondern als Thüre erscheint, und so auch alles das übrige. Der Grundsatz von der Zurückhaltung des Beyfalls kehrt ja die Sinne nicht um, eben so wenig verursacht er in den vernunftlosen Leidenschaften und Bewegungen eine Veränderung, die die Vorstellungskraft verwirret; er hebt bloß und allein die Meynungen auf, und braucht die übrigen Dinge, wie es ihre Natur mit sich bringt. Es ist doch aber, sagst du, unmöglich, evidenten

Dingen nicht Beyfall zu geben — Etwas läugnen, wovon man fest überzeugt ist, ist meines Bedünkens noch weit abgeschmackter, als weder läugnen noch bejahen. Wer ist es nun, der das, wovon er überzeugt ist, wegläugnet und gegen die Evidenz streitet? Diejenigen, die die Wahrsagerkunst aufheben, die behaupten, daß es keine Vorsehung der Götter gebe, daß Sonne und Mond nicht beseelt seyen, welche doch alle Menschen durch Opfer und Anbetung verehren. Läugnet ihr denn nicht, gegen die Vorstellung aller Menschen, daß die Kinder von der Natur der Eltern umfaßt sind? Behauptet ihr nicht dem allgemeinen Gefühl zuwider, daß es zwischen Schmerz und Vergnügen kein Mittel gebe, daß vergnügt seyn, nichts anders sey als keinen Schmerz empfinden, leiden aber soviel als nicht vergnügt seyn?

Um alles andere zu übergehen, was ist wohl gewisser und ausgemachter, als daß ein Kranker, der sich in dem Zustande des Wahnsinnes und der Verrückung befindet, falsch siehet und höret, wenn er in der Verwirrung seines Verstandes in solche Worte ausbricht:

Ach! die Göttinnen dort im schwarzen Gewande verbrennen
Mir das Gesicht mit flammenden Fackeln —

oder:

In Armen halten sie schon meine theure Mutter — ?

Gleich-

Gleichwohl behaupten ſie dreiſt, daß dieſe und viele andere noch tragiſchere Dinge, die den von ihnen verlachten Ungeheuern des Empedokles gleichen, Stiere mit Bocksfüßen und Menſchenköpfen, und alle die ſeltſamen Bilder und Geſtalten, die ſie aus den Erſcheinungen der Träumenden und Wahnſinnigen zuſammentragen, keinesweges falſch, trüglich und unzuſammenhängend ſind; ſie erklären ſie vielmehr für lauter wahre Vorſtellungen, für Körper und Formen, die aus der Luft kommen. Nun gibt es wohl noch etwas in der Welt, worüber es unmöglich wäre, ſeinen Beyfall zurückzuhalten, wenn man dergleichen Dinge für wahr und zuverläßig halten kann? Denn da ſie ſolche Bilder und Figuren, die kein Larvenmacher, kein Former von Fratzengeſichtern, kein noch ſo kühner Mahler zum Scherz oder zur Täuſchung zuſammenzuſetzen gewagt hat, in vollem Ernſte als exiſtirend annehmen, oder vielmehr geradezu behaupten, daß es, wenn dieſe Dinge nicht exiſtiren, um Glauben, Gewißheit und Beurtheilung der Wahrheit geſchehen ſey, ſo werfen ſie ja ſelbſt alle Dinge in eine dunkle Ungewißheit, und verbreiten über die Urtheile Furcht, über die Handlungen aber Argwohn, in ſo fern das, was wir thun, glauben, brauchen und in Händen haben, auf eben der Vorſtellung und Gewißheit beruhet wie jene ſeltſamen, raſenden und abentheuerlichen Erſcheinungen. Durch

die

die allgemeine Gleichheit, die sie hier annehmen, wird ja der Glaube den für wahr gehaltenen Dingen eher entzogen, als den widersinnigen beygelegt. Daher kennen wir nicht wenige Philosophen, welche lieber behaupten, daß gar keine Vorstellung, als, daß alle Vorstellungen wahr seyen; ja die eher in alle Personen, Dinge und Reden, die ihnen nicht unmittelbar vorkommen, ein Mißtrauen setzen, als nur eine einzige der Vorstellungen, welche rasende, begeisterte und schlafende Menschen bekommen, für wahr und existirend halten.

Weil es also Dinge giebt, die man läugnen, und andere, an deren Daseyn man zweifeln kann, so thut man immer wohl, seinen Beyfall zurückzuhalten, und wäre es auch blos um dieser Mißhelligkeit willen, die für uns schon eine hinlängliche Ursache zum Mißtrauen gegen die Dinge ist, indem wir sonst in einer großen Ungewißheit und Verwirrung schweben. Bey den verschiedenen Meynungen über die Unendlichkeit der Welten, über die Natur der Atomen, der untheilbaren Körper und der Abweichungen, befindet sich, wenn sie auch gleich viele beunruhigen und verwirren, doch noch der Trost, daß sie uns nicht nahe sind, sondern vielmehr jede dieser Streitfragen jenseits unserer Sinne weit entfernt liegt. Aber dieses in unsern Augen, Ohren und Händen befindliche Mißtrauen, diese Verwirrung und Ungewißheit

in

in Abſicht der ſinnlichen Dinge und Vorſtellungen, ob ſie wahr oder falſch ſind — welche Meynung erſchüttert ſie nicht, welchen Beyfall, welch's Unheil ſetzt ſie nicht bald hinauf bald hinunter? Wenn Männer, die nicht betrunken, nicht krank oder wahnſinnig, ſondern nüchtern und bey geſundem Verſtande ſind, und ſich herausnehmen, über Wahrheit, deren Regeln und Kriterien zu ſchreiben, auch bey den evidenteſten Empfindungen und Bewegungen der Sinne das, was nicht exiſtiren kann, für wahr und das Wahre für falſch und nicht exiſtirend halten, ſo muß man ſich darüber wundern, und es iſt nun eben nicht unglaublich, daß ſie gar kein Urtheil, ſondern daß ſie widerſprechende Urtheile über die Erſcheinungen fällen. Denn wenn Jemand weder das eine noch das andere behauptet, und bey entgegengeſetzten Dingen den Beyfall zurückhält, ſo iſt das immer weniger befremdend, als wenn er widerſprechende und entgegengeſetzte Dinge behauptet. Wer weder bejahet noch verneinet, ſtreitet mit dem, der die Sache bejahet, weniger als der ſie gerade zu verneinet, und ſo auch mit dem, der ſie verneinet, weniger als der ſie bejahet. Iſt es alſo möglich, hierüber den Beyfall zurückzuhalhalten, ſo iſt es auch in Abſicht der andern Dinge nicht unmöglich, wenigſtens nach eurer Meynung, die ihr zwiſchen Sinn und Sinn, zwiſchen Vorſtellung und Vorſtellung keinen Unterſchied macht.

So

So ist denn nun die Lehre von der Zurückhaltung des Beyfalls kein Mährchen, kein Fund frecher, unbesonnener Jünglinge, wie Kolotes sagt, sondern eine Uebung und Fertigkeit weiser Männer, sich vor Irrthümern in Acht zu nehmen, den verdächtigen und sich nicht gleich bleibenden Sinnen kein Urtheil zu gestatten, und sich nicht mit denjenigen täuschen zu lassen, welche auch die Erscheinungen von ungewissen Dingen für glaubwürdig erklären, ob sie gleich in dem, was sich ihnen darstellt, eine so große Dunkelheit und Ungewißheit wahrnehmen. Nein, ein Mährchen ist vielmehr die Lehre von der Unendlichkeit und den Bildern; Frechheit und Unbesonnenheit bringt den Jünglingen derjenige bey, der von dem noch nicht achtzehnjährigen Pythokles schreibt, in ganz Griechenland gebe es kein größeres Genie, der ihn als ein Wunderthier ankündiget und mit einer Art von weibischer Entzückung wünscht, daß diese ungemeinen Lobsprüche dem Jünglinge keine Misgunst und keinen Neid zuziehen mögen. Sophisten und Großsprecher aber sind die, welche gegen berühmte Männer in einem so muthwilligen und beleidigenden Tone schreiben. Es ist wahr, Plato, Aristoteles, Theophrastus und Demokritus haben auch den Philosophen, die vor ihnen waren, widersprochen; aber ein Buch, dessen Titel gegen alle Philosophen zugleich gerichtet ist, hat außer dem Kolotes noch kein anderer her-

herauszugeben gewagt. Daher legt er nun auch, gleich denjenigen, die sich an der Gottheit versündiget haben, ein Bekenntniß seiner Vergehungen ab, und sagt am Ende des Buchs: „Die „Männer, welche Gesetze und Einrichtungen anordneten, und in den Staaten die Regierung „der Könige und Obrigkeiten einführten, haben „das menschliche Leben in große Ruhe und Sicherheit versetzt und es von Aufruhr und Unordnung „befreyt. Wollte Jemand dieß aufheben, so „müßten wir wieder ein viehisches Leben führen, „und jeder würde den, der ihm in den Weg „käme, auffressen.“

So drückt sich Kolotes hierüber aus; aber was er sagt, ist weder gerecht noch wahr. Denn wenn Jemand auch die Gesetze aufhübe, und nur die Lehren des Parmenides, des Sokrates, des Herakleitus und Plato übrig ließe, so wären wir immer noch weit genug davon entfernt, einander aufzufressen und ein viehisches Leben zu führen. In dem Falle werden wir aus Liebe zum Guten schändliche Dinge verabscheuen und die Gerechtigkeit verehren, indem wir die Götter als gute Regenten und die Genien als Aufseher des Lebens betrachten, und alles Gold über und unter der Erde nicht mit der Tugend in gleichen Werth setzen. Wir werden dann, wie Xenokrates sagt, der Vernunft wegen freywillig thun, was wir jetzt des Gesetzes wegen gezwungen thun.

Wann

Wann wird denn also unser Leben viehisch, wild und ungesellig werden? Dann, wann die Gesetze aufgehoben und nur die Lehren, die zum Vergnügen ermuntern, übrig gelassen werden; wenn keine Vorsehung der Götter geglaubt wird; wenn man nur die für Weise hält, welche die Tugend anspeyen, so fern kein Vergnügen dabey ist; wenn man Aussprüche wie folgende verhöhnt und lächerlich macht:

Ja, alles sieht das Auge der Gerechtigkeit —

Oder:

Gott, der nicht fern ist, sieht alles, was wir thun —

Desgleichen: „Gott, welcher, der alten Sage „zu Folge, den Anfang, das Ende und das Mit„tel aller Dinge enthält, geht der Natur gemäß „geraden Weges einher. Ihm folgt beständig „die Gerechtigkeit, um diejenigen zu bestrafen, „die von dem göttlichen Gesetze abweichen.“ 49) Wahrlich Leute, die dergleichen Grundsätze als Mährchen verachten, die das höchste Gut in den Bauch und die übrigen Kanäle, durch welche das Vergnügen zu uns kommt, setzen, diese bedürfen noch des Gesetzes, der Furcht und der Strafe, die haben einen König, eine Obrigkeit nöthig, welche Recht und Gerechtigkeit handhaben, das mit sie nicht aus einer durch Gotteslängnung noch kühner

49) Aus Plato's viertem Buche von den Gesetzen, Th. 8. S. 185. der Zweybr. Ausg.

kühner gemachten Leckerhaftigkeit einander gar auffreſſen. Denn von ſolcher Beſchaffenheit iſt das Leben der Thiere, weil ſie nichts beſſeres kennen als die Wolluſt, nichts von der Gerechtigkeit der Götter wiſſen, auch nicht die Schönheit der Tugend verehren; im Gegentheil alle die Kühnheit, Liſt und Thätigkeit, die ihnen von der Natur verliehen worden, nur zum Vergnügen des Fleiſches und zur Befriedigung ihrer Begierden gebrauchen. Daher wird nun Metrodorus für weiſe gehalten, wenn er ſagt, alle die ſchönen, weiſen und herrlichen Erfindungen der Seele ſeyen wegen des Vergnügens des Fleiſches und wegen der Hoffnung, dazu zu gelangen, gemacht worden, und jede Arbeit ſey vergeblich und umſonſt, die nicht darauf abzwecke. Wenn erſt durch ſolche Schlüſſe und Philoſopheme die Geſetze aufgehoben worden, ſo fehlt uns dann zum viehiſchen Leben weiter nichts, als die Klauen der Wölfe, die Zähne der Löwen, die Bäuche der Ochſen, und die Hälſe der Kameele. Dieſe Empfindungen, dieſe Grundſätze drücken die Thiere in Ermangelung der Worte und Buchſtaben durch Brüllen, Wiehern und Blöcken aus; jede Stimme derſelben preiſet das Vergnügen des Bauches und des Fleiſches, und ſchmeichelt der gegenwärtigen oder der erwarteten Wolluſt, ausgenommen wenn etwa ein Thier von Natur gerne ſingt oder ſchreyet. Man kann alſo diejenigen nie genug und nach Ver-

dienst loben, welche gegen diese thierischen Leidenschaften Gesetze gegeben, und Obrigkeiten, Regierung und Handhabung der Gesetze eingeführt haben.

Wer sind denn aber nun die, welche dieß alles verwirren, oder vielmehr gänzlich aufheben? Sind es nicht die, welche behaupten, der Kranz der unerschütterlichen Ruhe lasse sich auch mit der größten Herrschaft nicht vergleichen; die das Regieren für eine Sünde und Vergehung erklären, und ausdrücklich schreiben: „Man muß „nur darauf sehen, wie man am besten dem Zwecke „der Natur getreu bleiben, wie man sich freywillig gleich anfangs vor Uebernehmung obrigkeitlicher Aemter des Volks hüten möge?“ Und noch überdieß: „Es ist also nicht weiter „nöthig, die Griechen zu retten, oder der Weisheit wegen, von ihnen den Kranz zu erhalten; „nein, mein Timokrates, man braucht nur zu „essen und zu trinken auf eine dem Bauche behagliche und unschädliche Weise?“

Bey der von Kolotes so sehr gelobten Anordnung der Gesetze ist das erste und wichtigste Stück der Glaube an die Götter, weßwegen auch Lykurg die Lakedämonier, Numa die Römer, der alte Jon *) die Athener, und Deukalion, alle

*) Jon war ein Sohn des Xuthus und der Kreusa, einer von Erechtheus Töchtern, ein Enkel des Hellen und Urenkel des Deukalion. Von ihm

alle Griechen zuſammen durch Gelübde, Eidſchwüre, Orakelſprüche und Vorbedeutungen gleichſam geheiliget, und vermittelſt der Furcht und Hoffnung für die Verehrung der Götter eifrig und andächtig gemacht haben. Auf weiten Reiſen findet man wohl Städte, die keine Mauern haben, die die Wiſſenſchaften nicht kennen, Städte ohne Könige, ohne Häuſer, ohne Reichthümer, Städte, die ſich des Geldes nicht bedienen, die von Theatern und Gymnaſien gar nichts wiſſen; aber eine Stadt, die ohne Tempel und Götter wäre, die ſich nicht der Gebete, nicht der Eide und Orakelſprüche, nicht der Dankopfer bey frohen und der Sühnopfer bey unglücklichen Ereigniſſen bediente, ſieht Niemand, und wird Niemand je ſehen, ja ich für meine Perſon glaube, daß eher eine Stadt ohne Grund und Boden erbauet werden, als eine Staatsverfaſſung nach gänzlicher Aufhebung des Glaubens an die Götter zu Stande kommen, oder, wenn auch dieſes wäre, lange beſtehen könne.

Gleichwohl ſuchen ſie dieſen Grund, dieſe ſichere Stütze, wodurch alle Geſellſchaft und Geſetzgebung aufrecht erhalten wird, nicht etwa durch Umwege, heimlich, oder durch räthſelhafte

ihm haben die Jonier den Namen. Nach dieſer Stelle zu urtheilen muß er einige Religionsneuerungen in Athen eingeführt haben, während er ſich bey ſeinem Oheim, dem attiſchen König Kekrops II. aufhielt. S. Pauſanias B. 7. K 2.

Sprüche, nein, gleich durch die erste der gemeingültigen Meynungen, 50) die sie annehmen, umzustürzen, und gestehen dann, wie von einer Furie getrieben, noch selbst, daß sie großes Uebel anrichten, wenn sie die Gesetze verwirren, und die eingeführte Verfassung aufheben, damit sie ja auch nicht einmal Verzeihung verdienen. Denn in einer Meynung irren, ist, wenn es sich gleich für Weise nicht schickt, doch immer etwas menschliches; aber daß sie Andern Schuld geben, was sie selbst verüben, das läßt sich nicht leicht anders als mit den verdienten Namen belegen.

Hätte Kolotes in einer Schrift gegen Antidorus 51) oder gegen den Sophisten Bion 52) der Gesetze, der Einrichtung und Verfassung des Staats Erwähnung gethan, würde ihm da nicht der eine oder der andere zur Antwort gegeben haben:

Bleib,

50) Κυριαι δοξαι, unter diesem Titel hat Epikur ein besonderes Werk geschrieben, das mit den übrigen verlohren gegangen.

51) Ein Epikureer, gegen welchen Epikur ein Werk geschrieben hat, vermuthlich weil derselbe in manchen Stücken von ihm abgegangen war.

52) Bion, mit dem Zunamen Boristhenites, ein Schüler des Kynikers Krates, des Atheisten Theodorus und des Theophrastus. Er war besonders wegen seiner beißenden Reden bekannt. Nach dieser Stelle scheint Epikur auch gegen ihn geschrieben zu haben.

Bleib, Armer, ruhig hier in deinem Bette liegen — 53)

und pflege dein Bißchen Fleisch; mich können hierüber nur Männer anklagen, die sich in ihrem Leben mit Staatsregierung und Haushaltung beschäftiget haben? Dieß sind aber alle diejenigen, die Kolotes so sehr gelästert hat. Demokritus, zum Beyspiel, ermahnt in seinen Schriften, die Kriegskunst, 54) die wichtigste unter allen, sorgfältig zu erlernen, und den damit verbundenen Arbeiten, die den Menschen große und herrliche Vortheile bringen, sich gerne zu unterziehen. Parmenides half seinem Vaterlande durch die trefflichsten Gesetze auf, so daß die Obrigkeit alle Jahre die Bürger durch einen Eid verpflichtete, die Gesetze des Parmenides beyzubehalten. 55) Empedokles demüthigte die vornehmsten Bürger seiner Vaterstadt, welche sich die größten Ausschweifungen erlaubten, und die gemeinen Einkünfte verschleuderten; überdieß befreyte er das

53) Der schon oft angeführte Vers aus Euripides Tragödie Orestes. V. 258.

54) Die Reiskische Verbesserung, für πολεμικην τεχνην, Kriegskunst, πολιτικην τεχνην, Staatskunst zu lesen, ist wohl mehr als wahrscheinlich.

55) Parmenides Vaterstadt war Eleia oder Velia im untern Italien. Auch Diogenes Laert. B. 9. K. 3, 4. meldet, daß er seinen Mitbürgern Gesetze gegeben habe.

Land von Peſt und Unfruchtbarkeit, indem er die Klüfte eines Berges, durch welche der Südwind über die Ebene wegſtrich, zumauern ließ. 56) Sokrates machte nach ſeiner Verurtheilung, um die Geſetze zu beſtätigen, von den Hülfsmitteln, die ihm ſeine Freunde zur Flucht darboten, keinen Gebrauch, ſondern wollte lieber ungerechter Weiſe ſterben als auf eine geſetzwidrige Art ſich retten.

Meliſſus beſiegte, als Feldherr ſeines Vaterlandes, die Athener in einem Seetreffen. 57) Plato hinterließ nicht nur in ſeinen Schriften treffliche Lehren über Geſetze und Staatsverwaltung, ſondern prägte auch noch weit beſſere ſeinen Freunden und Schülern ein. Vermittelſt derſelben iſt Sicilien durch den Dion, und Thrakien durch den Python und Herakleides, 58) die den Kotys aus dem Wege räumten, in Freyheit geſetzt

56) Empedokles war aus Agrigent in Sicilien. Die beyden hier angeführten Handlungen, wodurch er ſich um ſeine Vaterſtadt verdient machte, werden von Diogenes Laert. B. 8. K. 2, 5. 9. etwas anders erzählt.

57) Meliſſus war aus Samus gebürtig, und des Parmenides Schüler. Von ſeinem Siege über die atheniſche Flotte, ſiehe Plutarchs Leben des Perikles K. 26.

58) Sie waren beyde aus Aenus, einer Stadt in Thrakien, an der Mündung des Hebrus. Erſterer wird beym Diogenes Laert. nicht Python, ſondern Pithon geſchrieben. S. Th. 4. S. 623.

ſetzt worden. Auch die beyden atheniſchen Feldherren, Chabrias und Phokion, ſind aus der Akademie hervorgegangen. Epikurus ſchickte zwar Leute nach Aſien, die den Timokrates ausſchelten und ihn von dem königlichen Hofe 59) vertreiben ſollten, weil er ſeinen Bruder Metrodorus beleidiget hatte; dieß ſteht in ihren eigenen Büchern geſchrieben. Plato hingegen ſchickte von ſeinen Schülern den Ariſtonymus zu den Arkadiern, der die Verfaſſung derſelben gehörig einrichten ſollte, den Phormio zu den Eleern, und den Menedemus zu den Pyrrhäern. 60) Eudoxus gab den Knidiern, und Ariſtoteles den Stageiritern Geſetze, beyde aber waren Schüler des Plato. Den Xenokrates bat Alexander um eine Anweiſung in der Kunſt zu regieren. Jener Delius von Epheſus, der von den in Aſien wohnenden Griechen an Alexandern geſchickt wurde, der ihn am meiſten zu dem Kriege mit den Perſern ermunterte und anfeuerte, war ebenfalls ein Freund und Schüler des Plato. So hat auch Zeno, ein Schüler des Parmenides, da er den Tyrannen

59) Reiſke vermuthet, daß es der Hof des Demetrius Poliorketes, oder des Eumenes von Pergamus geweſen ſey.

60) Menedemus war aus Eretriä in Euböa, der Stifter der ſogenannten eretriſchen Secte. Wer die Pyrrhäer ſind, iſt mir nicht bekannt; Reiſke ſucht ſie in der Inſel Euböa.

Demylus aus dem Wege räumen wollte, in der Ausführung aber unglücklich war, Parmenides Lehre, wie das Gold im Feuer, ächt und bewährt dargestellt, und durch seine Handlungen bewesen, daß das Schändliche einem wahrhaften Manne schrecklich ist, der Schmerz aber nur von Kindern, Weibern und Männern mit weibischen Seelen gefürchtet wird. Denn er biß sich selbst die Zunge ab und spie sie dem Tyrannen ins Gesicht.

Von Epikurs Lehre und Schule hingegen weiß ich durchaus nicht zu sagen, daß von ihr ein Tyrannenmörder, ein Gesetzgeber, ein Regent, ein königlicher Minister, ein Vorsteher des Volks, ein Mann, der sich um des Rechts willen hätte foltern oder tödten lassen, ausgegangen wäre. Denn welcher von diesen Weisen hat je für sein Vaterland eine Reise übers Meer gethan, eine Gesandtschaft übernommen oder sein Vermögen aufgewendet? Wo steht nur ein einziges Staatsgeschäfte aufgezeichnet, das von euch wäre besorgt worden? Freylich, daß Metrodor vierzig Stadien weit in den Peiräeus 61) gieng, um einem gewissen Syrer Mithres, einem königlichen Bedienten, der gefangen worden war, beyzustehen, das wurde in allen Briefen an alle Orte hin gemel-

61) Dieß war die Entfernung zwischen der Stadt Athen und dem Hafen Peiräeus. 40 Stadien betragen ungefähr eine deutsche Meile.

meldet, weil Epikur von diesem Wege groß Rühmens und Aufhebens machte. Wie nun, wenn sie vollends so eine That verrichtet hätten, wie Aristoteles, der seine von Philipp zerstörte Vaterstadt wieder aufbaute, oder wie Theophrastus, der sein Vaterland zweymal von der Tyranney befreyte? Hätte da nicht der Nil eher aufhören müssen Papier zu liefern, als sie es müde geworden, davon zu schreiben.

Indessen ist dieß noch nicht das schlimmste, daß sie unter so vielen Philosophen die einzigen sind, welche der mit Staaten verbundenen Vortheile genießen, ohne selbst etwas dazu beyzutragen, sondern daß sie, wenn sie ja über Staatsverwaltungen schreiben, nur dieses davon schreiben, daß man sich nicht damit befassen, von der Redekunst, daß man sie nicht treiben, von der Königswürde, daß man allen Umgang mit Königen fliehen müsse, während sogar Tragödien- und Comödiendichter immer Nutzen zu stiften und für Gesetze und Staatsverwaltung zu reden suchen. Hierzu kommt noch, daß sie Staatsmänner nicht anders nennen, als um sie auszulachen und ihren Ruhm zu vernichten; daß sie zum Beyspiel von Epaminondas sagen, er allein habe etwas Gutes gehabt, aber — das ist ihr Ausdruck — nur etwas winziges, dann ihn selbst ein eisernes Herz nennen, und noch fragen, was ihn nur bewogen

Wann wird denn also unser Leben viehisch, wild und ungesellig werden? Dann, wann die Gesetze aufgehoben und nur die Lehren, die zum Vergnügen ermuntern, übrig gelassen werden; wenn keine Vorsehung der Götter geglaubt wird; wenn man nur die für Weise hält, welche die Tugend anspeyen, so fern kein Vergnügen dabey ist; wenn man Aussprüche wie folgende verhöhnt und lächerlich macht:

Ja, alles sieht das Auge der Gerechtigkeit —

Oder:

Gott, der nicht fern ist, sieht alles, was wir thun —

Desgleichen: „Gott, welcher, der alten Sage „zu Folge, den Anfang, das Ende und das Mit„tel aller Dinge enthält, geht der Natur gemäß „geraden Weges einher. Ihm folgt beständig „die Gerechtigkeit, um diejenigen zu bestrafen, „die von dem göttlichen Gesetze abweichen.“ 49) Wahrlich Leute, die dergleichen Grundsätze als Mährchen verachten, die das höchste Gut in den Bauch und die übrigen Kanäle, durch welche das Vergnügen zu uns kommt, setzen, diese bedürfen noch des Gesetzes, der Furcht und der Strafe, die haben einen König, eine Obrigkeit nöthig, welche Recht und Gerechtigkeit handhaben, damit sie nicht aus einer durch Gotteslängnung noch kühner

49) Aus Plato's viertem Buche von den Gesetzen, Th. 8. S. 185. der Zweybr. Ausg.

kühner gemachten Leckerhaftigkeit einander gar auffreſſen. Denn von ſolcher Beſchaffenheit iſt das Leben der Thiere, weil ſie nichts beſſeres kennen als die Wolluſt, nichts von der Gerechtigkeit der Götter wiſſen, auch nicht die Schönheit der Tugend verehren; im Gegentheil alle die Kühnheit, Liſt und Thätigkeit, die ihnen von der Natur verliehen worden, nur zum Vergnügen des Fleiſches und zur Befriedigung ihrer Begierden gebrauchen. Daher wird nun Metrodorus für weiſe gehalten, wenn er ſagt, alle die ſchönen, weiſen und herrlichen Erfindungen der Seele ſeyen wegen des Vergnügens des Fleiſches und wegen der Hoffnung, dazu zu gelangen, gemacht worden, und jede Arbeit ſey vergeblich und umſonſt, die nicht darauf abzwecke. Wenn erſt durch ſolche Schlüſſe und Philoſopheme die Geſetze aufgehoben worden, ſo fehlt uns dann zum viehiſchen Leben weiter nichts, als die Klauen der Wölfe, die Zähne der Löwen, die Bäuche der Ochſen, und die Hälſe der Kameele. Dieſe Empfindungen, dieſe Grundſätze drücken die Thiere in Ermangelung der Worte und Buchſtaben durch Brüllen, Wiehern und Blöcken aus; jede Stimme derſelben preiſet das Vergnügen des Bauches und des Fleiſches, und ſchmeichelt der gegenwärtigen oder der erwarteten Wollyſt, ausgenommen wenn etwa ein Thier von Natur gerne ſingt oder ſchreyet. Man kann alſo diejenigen nie genug und nach Ver-

dienſt loben, welche gegen dieſe thieriſchen Leidenſchaften Geſetze gegeben, und Obrigkeiten, Regierung und Handhabung der Geſetze eingeführt haben.

Wer ſind denn aber nun die, welche dieß alles verwirren, oder vielmehr gänzlich aufheben? Sind es nicht die, welche behaupten, der Kranz der unerſchütterlichen Ruhe laſſe ſich auch mit der größten Herrſchaft nicht vergleichen; die das Regieren für eine Sünde und Vergehung erklären, und ausdrücklich ſchreiben: „Man muß „nur darauf ſehen, wie man am beſten dem Zwecke „der Natur getreu bleiben, wie man ſich freywillig gleich anfangs vor Uebernehmung obrigkeitlicher Aemter des Volks hüten möge?“ Und noch überdieß: „Es iſt alſo nicht weiter „nöthig, die Griechen zu retten, oder der Weisheit wegen, von ihnen den Kranz zu erhalten; „nein, mein Timokrates, man braucht nur zu „eſſen und zu trinken auf eine dem Bauche behagliche und unſchädliche Weiſe?“

Bey der von Kolotes ſo ſehr gelobten Anordnung der Geſetze iſt das erſte und wichtigſte Stück der Glaube an die Götter, weßwegen auch Lykurg die Lakedämonier, Numa die Römer, der alte Jon *) die Athener, und Deukalion, alle

*) Jon war ein Sohn des Xuthus und der Kreuſa, einer von Erechtheus Töchtern, ein Enkel des Hellen und Urenkel des Deukalion. Von ihm

alle Griechen zusammen durch Gelübde, Eidschwüre, Orakelsprüche und Vorbedeutungen gleichsam geheiliget, und vermittelst der Furcht und Hoffnung für die Verehrung der Götter eifrig und andächtig gemacht haben. Auf weiten Reisen findet man wohl Städte, die keine Mauern haben, die die Wissenschaften nicht kennen, Städte ohne Könige, ohne Häuser, ohne Reichthümer, Städte, die sich des Geldes nicht bedienen, die von Theatern und Gymnasien gar nichts wissen; aber eine Stadt, die ohne Tempel und Götter wäre, die sich nicht der Gebete, nicht der Eide und Orakelsprüche, nicht der Dankopfer bey frohen und der Sühnopfer bey unglücklichen Ereignissen bediente, sieht Niemand, und wird Niemand je sehen, ja ich für meine Person glaube, daß eher eine Stadt ohne Grund und Boden erbauet werden, als eine Staatsverfassung nach gänzlicher Aufhebung des Glaubens an die Götter zu Stande kommen, oder, wenn auch dieses wäre, lange bestehen könne.

Gleichwohl suchen sie diesen Grund, diese sichere Stütze, wodurch alle Gesellschaft und Gesetzgebung aufrecht erhalten wird, nicht etwa durch Umwege, heimlich, oder durch räthselhafte

ihm haben die Jonier den Namen. Nach dieser Stelle zu urtheilen muß er einige Religionsgebräuche in Athen eingeführt haben, während er sich bey seinem Oheim, dem attischen König Kekrops II. aufhielt. S. Pausanias B. 7. K 2.

Sprüche, nein, gleich durch die erste der gemeingültigen Meynungen, 50) die sie annehmen, umzukürzen, und gestehen dann, wie von einer Furie getrieben, noch selbst, daß sie großes Uebel anrichten, wenn sie die Gesetze verwirren, und die eingeführte Verfassung aufheben, damit sie ja auch nicht einmal Verzeihung verdienen. Denn in einer Meynung irren, ist, wenn es sich gleich für Weise nicht schickt, doch immer etwas menschliches; aber daß sie Andern Schuld geben, was sie selbst verüben, das läßt sich nicht leicht anders als mit dem verdienten Namen belegen.

Hätte Kolotes in einer Schrift gegen Antidorus 51) oder gegen den Sophisten Bion 52) der Gesetze, der Einrichtung und Verfassung des Staats Erwähnung gethan, würde ihm da nicht der eine oder der andere zur Antwort gegeben haben:

Bleib,

50) Κυριαι δοξαι, unter diesem Titel hat Epikur ein besonderes Werk geschrieben, das wie den übrigen verlohren gegangen.

51) Ein Epikureer, gegen welchen Epikur ein Werk geschrieben hat, vermuthlich weil derselbe in manchen Stücken von ihm abgegangen war.

52) Bion, mit dem Zunamen Boristhenites, ein Schüler des Kynikers Krates, des Atheisten Theodorus und des Theophrastus. Er war besonders wegen seiner beissenden Reden bekannt. Nach dieser Stelle scheint Epikur auch gegen ihn geschrieben zu haben.

Bleib, Armer, ruhig hier in deinem Bette liegen — 53)

und pflege dein Bißchen Fleisch; mich können hierüber nur Männer anklagen, die sich in ihrem Leben mit Staatsregierung und Haushaltung beschäftiget haben? Dieß sind aber alle diejenigen, die Kolotes so sehr gelästert hat. Demokritus, zum Beyspiel, ermahnt in seinen Schriften, die Kriegskunst, 54) die wichtigste unter allen, sorgfältig zu erlernen, und den damit verbundenen Arbeiten, die den Menschen große und herrliche Vortheile bringen, sich gerne zu unterziehen. Parmenides half seinem Vaterlande durch die trefflichsten Gesetze auf, so daß die Obrigkeit alle Jahre die Bürger durch einen Eid verpflichtete, die Gesetze des Parmenides beyzubehalten. 55) Empedokles demüthigte die vornehmsten Bürger seiner Vaterstadt, welche sich die größten Ausschweifungen erlaubten, und die gemeinen Einkünfte verschleuderten; überdieß befreyte er das

53) Der schon oft angeführte Vers aus Euripides Tragödie Oreste. V. 258.

54) Die Reiskische Verbesserung, für πολεμικην τεχνην, Kriegskunst, πολιτικην τεχνην, Staatskunst zu lesen, ist wohl mehr als wahrscheinlich.

55) Parmenides Vaterstadt war Eleia oder Velia im untern Italien. Auch Diogenes Laert. B. 9. K. 3, 4. meldet, daß er seinen Mitbürgern Gesetze gegeben habe.

Land von Peſt und Unfruchtbarkeit, indem er die Klüfte eines Berges, durch welche der Südwind über die Ebene wegſtrich, zumauern ließ. 56) Sokrates machte nach ſeiner Verurtheilung, um die Geſetze zu beſtätigen, von den Hülfsmitteln, die ihm ſeine Freunde zur Flucht darboten, keinen Gebrauch, ſondern wollte lieber ungerechter Weiſe ſterben als auf eine geſetzwidrige Art ſich retten.

Meliſſus beſiegte, als Feldherr ſeines Vaterlandes, die Athener in einem Seetreffen. 57) Plato hinterließ nicht nur in ſeinen Schriften treffliche Lehren über Geſetze und Staatsverwaltung, ſondern prägte auch noch weit beſſere ſeinen Freunden und Schülern ein. Vermittelſt derſelben iſt Sicilien durch den Dion, und Thrakien durch den Python und Herakleides, 58) die den Kotys aus dem Wege räumten, in Freyheit geſetzt

56) Empedokles war aus Agrigent in Sicilien. Die beyden hier angeführten Handlungen, wodurch er ſich um ſeine Vaterſtadt verdient machte, werden von Diogenes Laert. B. 8. K. 2, 5. 9. etwas anders erzählt.

57) Meliſſus war aus Samus gebürtig, und des Parmenides Schüler. Von ſeinem Siege über die atheniſche Flotte; ſiehe Plutarchs Leben des Perikles K. 26.

58) Sie waren beyde aus Aenus, einer Stadt in Thrakien, an der Mündung des Hebrus. Erſterer wird beym Diogenes Laert. nicht Python, ſondern Pithon geſchrieben. S. Th. 4. S. 613.

ſetzt worden. Auch die beyden atheniſchen Feldherren, Chabrias und Phokion, ſind aus der Akademie hervorgegangen. Epikurus ſchickte zwar Leute nach Aſien, die den Timokrates ausſcheltten und ihn von dem königlichen Hofe 59) vertreiben ſollten, weil er ſeinen Bruder Metrodorus beleidiget hatte; dieß ſteht in ihren eigenen Büchern geſchrieben. Plato hingegen ſchickte von ſeinen Schülern den Ariſtonymus zu den Arkadiern, der die Verfaſſung derſelben gehörig einrichten ſollte, den Phormio zu den Eleern, und den Menedemus zu den Pyrrhäern. 60) Eudoxus gab den Knidiern, und Ariſtoteles den Stageiritern Geſetze, beyde aber waren Schüler des Plato. Den Xenokrates bat Alexander um eine Anweiſung in der Kunſt zu regieren. Jener Delius von Epheſus, der von den in Aſien wohnenden Griechen an Alexandern geſchickt wurde, der ihn am meiſten zu dem Kriege mit den Perſern ermunterte und anfeuerte, war ebenfalls ein Freund und Schüler des Plato. So hat auch Zeno, ein Schüler des Parmenides, da er den Tyrannen

59) Reiſke vermuthet, daß es der Hof des Demetrius Poliorketes, oder des Eumenes von Pergamus geweſen ſey.

60) Menedemus war aus Eretriä in Euböa, der Stifter der ſogenannten eretriſchen Secte. Wer die Pyrrhäer ſind, iſt mir nicht bekannt; Reiſke ſucht ſie in der Inſel Euböa.

Demylus aus dem Wege räumen wollte, in der Ausführung aber unglücklich war, Parmenides Lehre, wie das Gold im Feuer, ächt und bewährt dargestellt, und durch seine Handlungen bewesen, daß das Schändliche einem wahrhaften Manne schrecklich ist, der Schmerz aber nur von Kindern, Weibern und Männern mit weibischen Seelen gefürchtet wird. Denn er biß sich selbst die Zunge ab und spie sie dem Tyrannen ins Gesicht.

Von Epikurs Lehre und Schule hingegen weiß ich durchaus nicht zu sagen, daß von ihr ein Tyrannenmörder, ein Gesetzgeber, ein Regent, ein königlicher Minister, ein Vorsteher des Volks, ein Mann, der sich um des Rechts willen hätte foltern oder tödten lassen, ausgegangen wäre. Denn welcher von diesen Weisen hat je für sein Vaterland eine Reise übers Meer gethan, eine Gesandtschaft übernommen oder sein Vermögen aufgewendet? Wo steht nur ein einziges Staatsgeschäfte aufgezeichnet, das von euch wäre besorgt worden? Freylich, daß Metrodor vierzig Stadien weit in den Peiräeus 61) gieng, um einem gewissen Syrer Mithres, einem königlichen Bedienten, der gefangen worden war, beyzustehen, das wurde in allen Briefen an alle Orte hin gemel-

61) Dieß war die Entfernung zwischen der Stadt Athen und dem Hafen Peiräeus. 40 Stadien betragen ungefähr eine deutsche Meile.

meldet, weil Epikur von diesem Wege groß Rühmens und Aufhebens machte. Wie nun, wenn sie vollends so eine That verrichtet hätten, wie Aristoteles, der seine von Philipp zerstörte Vaterstadt wieder aufbaute, oder wie Theophrastus, der sein Vaterland zweymal von der Tyranney befreyte? Hätte da nicht der Nil eher aufhören müssen Papier zu liefern, als sie es müde geworden, davon zu schreiben.

Indessen ist dieß noch nicht das schlimmste, daß sie unter so vielen Philosophen die einzigen sind, welche der mit Staaten verbundenen Vortheile genießen, ohne selbst etwas dazu beyzutragen, sondern daß sie, wenn sie ja über Staatsverwaltungen schreiben, nur dieses davon schreiben, daß man sich nicht damit befassen, von der Redekunst, daß man sie nicht treiben, von der Königswürde, daß man allen Umgang mit Königen fliehen müsse, während sogar Tragödien- und Comödiendichter immer Nutzen zu stiften und für Gesetze und Staatsverwaltung zu reden suchen. Hierzu kommt noch, daß sie Staatsmänner nicht anders nennen, als um sie auszulachen und ihren Ruhm zu vernichten; daß sie zum Beyspiel von Epaminondas sagen, er allein habe etwas Gutes gehabt, aber — das ist ihr Ausdruck — nur etwas winziges, dann ihn selbst ein eisernes Herz nennen, und noch fragen, was ihn nur bewogen

habe, den ganzen Peloponnes zu durchziehen, und nicht lieber in einer Nachtmütze ſich zu Hauſe hinzuſetzen — vermuthlich wohl, um ſich ganz mit der Sorge für den Bauch zu beſchäftigen.

Was Metrodor in ſeinem Werke über die Philoſophie ſagt, um die Staasverwaltung lächerlich zu machen, glaube ich nicht mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen. „Einige Weiſen, ſagt „er, haben aus einem Ueberfluß von eitlem Stolz „das Werk deſſelben ſo gut eingeſehen, daß ſie „ſich zu eben den Begierden, wie Solon und „Lykurg hinreißen ließen, und darüber die wahren Grundſätze des Lebens und der Tugend hintanſetzten.“ Alſo war es eitler Stolz, ja ein Ueberfluß von Stolz, daß Athen frey wurde und Sparta eine gute Verfaſſung bekam, daß die Jünglinge nicht in ausgelaſſener Freyheit leben, noch mit gemeinen Huren Kinder zeugen durften, daß nicht Reichthum, Ueppigkeit und Schwelgerey, ſondern Geſetz und Gerechtigkeit in den Städten herrſchte. Denn dieß waren die Begierden Solons und Lykurgs. Nun fügt Metrodor noch die Läſterung hinzu: „Daher kann man auch „füglich das wahrhaft freye Gelächter über alle „Menſchen, vorzüglich über dieſe Solonen und „Lykurgen erheben.“ Aber, mein lieber Metrodor, das iſt nicht ein freyes, nein, ein ſklaviſches und ungezogenes Gelächter, welches nicht

mit

mit der für Freye bestimmten Geißel, sondern mit jener knotigen, womit man die Priester der Kybele für ihre Vergehungen an dem Matronenfeste züchtiget, bestraft werden muß.

Daß sie eigentlich mit den Gesetzen selbst und nicht mit den Gesetzgebern Krieg führen, kann man von Epikur hören. Dieser fragt sich nämlich in seinen Zweifeln, 62) ob der Weise wohl etwas thun werde, das die Gesetze verbieten, wenn er weiß, daß es verborgen bleiben wird, und antwortet dann: „Das einfache Prädikat „läßt sich so leicht nicht bestimmen." Das heißt: Ich werde es thun, will es aber nicht bekennen. Deßgleichen giebt er, wo ich nicht irre, in dem Schreiben an Idomeneus die Ermahnung, er solle doch nicht als Sklave der Gesetze und Meynungen leben, so lange ihm diese nicht durch Schläge Verdruß verursachen.

Wenn also diejenigen, welche Gesetze und Staatsverwaltung aufheben, das menschliche Leben selbst umkehren und vernichten, Epikur und Metrodor aber sich dessen schuldig machen, in sofern

62) Διαπορίαι, Gewissensfragen, vermuthlich eben die Schrift Epikurs, die vom Diogenes Laert. B. 10, 17. unter dem Titel διαπορίαι πρὸς Μεγαρικούς angeführt wird.

Sprüche, nein, gleich durch die erſte der gemeingültigen Meynungen, 50) die ſie annehmen, umzuſtürzen, und geſtehen dann, wie von einer Furie getrieben, noch ſelbſt, daß ſie großes Uebel anrichten, wenn ſie die Geſetze verwirren, und die eingeführte Verfaſſung aufheben, damit ſie ja auch nicht einmal Verzeihung verdienen. Denn in einer Meynung irren, iſt, wenn es ſich gleich für Weiſe nicht ſchickt, doch immer etwas menſchliches; aber daß ſie Andern Schuld geben, was ſie ſelbſt verüben, das läßt ſich nicht leicht anders als mit den verdienten Namen belegen.

Hätte Kolotes in einer Schrift gegen Antidorus 51) oder gegen den Sophiſten Bion 52) der Geſetze, der Einrichtung und Verfaſſung des Staats Erwähnung gethan, würde ihm da nicht der eine oder der andere zur Antwort gegeben haben:

Bleib,

50) Κυριαι δοξαι, unter dieſem Titel hat Epikur ein beſonderes Werk geſchrieben, das mit den übrigen verlohren gegangen.

51) Ein Epikureer, gegen welchen Epikur ein Werk geſchrieben hat, vermuthlich weil derſelbe in manchen Stücken von ihm abgegangen war.

52) Bion, mit dem Zunamen Boriſthenites, ein Schüler des Kynikers Krates, des Atheiſten Theodorus und des Theophraſtus. Er war beſonders wegen ſeiner beißenden Reden bekannt. Nach dieſer Stelle ſcheint Epikur auch gegen ihn geſchrieben zu haben.

Bleib, Armer, ruhig hier in deinem Bette liegen — 53)

und pflege dein Bißchen Fleisch; mich können hierüber nur Männer anklagen, die sich in ihrem Leben mit Staatsregierung und Haushaltung beschäftiget haben? Dieß sind aber alle diejenigen, die Kolotes so sehr gelästert hat. Demokritus, zum Beyspiel, ermahnt in seinen Schriften, die Kriegskunst, 54) die wichtigste unter allen, sorgfältig zu erlernen, und den damit verbundenen Arbeiten, die den Menschen große und herrliche Vortheile bringen, sich gerne zu unterziehen. Parmenides half seinem Vaterlande durch die trefflichsten Gesetze auf, so daß die Obrigkeit alle Jahre die Bürger durch einen Eid verpflichtete, die Gesetze des Parmenides beyzubehalten. 55) Empedokles demüthigte die vornehmsten Bürger seiner Vaterstadt, welche sich die größten Ausschweifungen erlaubten, und die gemeinen Einkünfte verschleuderten; überdieß befreyte er das

53) Der schon oft angeführte Vers aus Euripides Tragödie Orestes. V. 258.

54) Die Reiskische Verbesserung, für πολεμικην τεχνην, Kriegskunst, πολιτικην τεχνην, Staatskunst zu lesen, ist wohl mehr als wahrscheinlich.

55) Parmenides Vaterstadt war Elea oder Velia im untern Italien. Auch Diogenes Laert. B. 9. K. 3, 4. meldet, daß er seinen Mitbürgern Gesetze gegeben habe.

Demylus aus dem Wege räumen wollte, in der Ausführung aber unglücklich war, Parmenides Lehre, wie das Gold im Feuer, ächt und bewährt dargestellt, und durch seine Handlungen bewesen, daß das Schändliche einem wahrhaften Manne schrecklich ist, der Schmerz aber nur von Kindern, Weibern und Männern mit weibischen Seelen gefürchtet wird. Denn er biß sich selbst die Zunge ab und spie sie dem Tyrannen ins Gesicht.

Von Epikurs Lehre und Schule hingegen weiß ich durchaus nicht zu sagen, daß von ihr ein Tyrannenmörder, ein Gesetzgeber, ein Regent, ein königlicher Minister, ein Vorsteher des Volks, ein Mann, der sich um des Rechts willen hätte foltern oder tödten lassen, ausgegangen wäre. Denn welcher von diesen Weisen hat je für sein Vaterland eine Reise übers Meer gethan, eine Gesandtschaft übernommen oder sein Vermögen aufgewendet? Wo steht nur ein einziges Staatsgeschäfte aufgezeichnet, das von euch wäre besorgt worden? Freylich, daß Metrodor vierzig Stadien weit in den Peiräeus 61) gieng, um einem gewissen Syrer Mithres, einem königlichen Bedienten, der gefangen worden war, beyzustehen, das wurde in allen Briefen an alle Orte hin gemel-

61) Dieß war die Entfernung zwischen der Stadt Athen und dem Hafen Peiräeus. 40 Stadien betragen ungefähr eine deutsche Meile.

meldet, weil Epikur von diesem Wege groß Rühmens und Aufhebens machte. Wie nun, wenn sie vollends so eine That verrichtet hätten, wie Aristoteles, der seine von Philipp zerstörte Vaterstadt wieder aufbaute, oder wie Theophrastus, der sein Vaterland zweymal von der Tyranney befreyte? Hätte da nicht der Nil eher aufhören müssen Papier zu liefern, als sie es müde geworden, davon zu schreiben.

Indessen ist dieß noch nicht das schlimmste, daß sie unter so vielen Philosophen die einzigen sind, welche der mit Staaten verbundenen Vortheile genießen, ohne selbst etwas dazu beyzutragen, sondern daß sie, wenn sie ja über Staatsverwaltungen schreiben, nur dieses davon schreiben, daß man sich nicht damit befassen, von der Redekunst, daß man sie nicht treiben, von der Königswürde, daß man allen Umgang mit Königen fliehen müsse, während sogar Tragödien- und Comödiendichter immer Nutzen zu stiften und für Gesetze und Staatsverwaltung zu reden suchen. Hierzu kommt noch, daß sie Staatsmänner nicht anders nennen, als um sie auszulachen und ihren Ruhm zu vernichten; daß sie zum Beyspiel von Epaminondas sagen, er allein habe etwas Gutes gehabt, aber — das ist ihr Ausdruck — nur etwas winziges, dann ihn selbst ein eisernes Herz nennen, und noch fragen, was ihn nur bewogen

habe, den ganzen Peloponnes zu durchziehen, und nicht lieber in einer Nachtmütze sich zu Hause hinzusetzen — vermuthlich wohl, um sich ganz mit der Sorge für den Bauch zu beschäftigen.

Was Metrodor in seinem Werke über die Philosophie sagt, um die Staasverwaltung lächerlich zu machen, glaube ich nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. „Einige Weisen, sagt „er, haben aus einem Ueberfluß von eitlem Stolz „das Werk desselben so gut eingesehen, daß sie „sich zu eben den Begierden, wie Solon und „Lykurg hinreißen ließen, und darüber die wahren Grundsätze des Lebens und der Tugend hintansetzten." Also war es eitler Stolz, ja ein Ueberfluß von Stolz, daß Athen frey wurde, und Sparta eine gute Verfassung bekam, daß die Jünglinge nicht in ausgelassener Freyheit leben, noch mit gemeinen Huren Kinder zeugen durften, daß nicht Reichthum, Ueppigkeit und Schwelgerey, sondern Gesetz und Gerechtigkeit in den Städten herrschte. Denn dieß waren die Begierden Solons und Lykurgs. Nun fügt Metrodor noch die Lästerung hinzu: „Daher kann man auch „füglich das wahrhaft freye Gelächter über alle „Menschen, vorzüglich über diese Solonen und „Lykurgen erheben." Aber, mein lieber Metrodor, das ist nicht ein freyes, nein, ein sklavisches und ungezogenes Gelächter, welches nicht

mit

mit der für Freye bestimmten Geißel, sondern mit jener knotigen, womit man die Priester der Kybele für ihre Vergehungen an dem Matronenfeste züchtiget, bestraft werden muß.

Daß sie eigentlich mit den Gesetzen selbst und nicht mit den Gesetzgebern Krieg führen, kann man von Epikur hören. Dieser fragt sich nämlich in seinen Zweifeln, 62) ob der Weise wohl etwas thun werde, das die Gesetze verbieten, wenn er weiß, daß es verborgen bleiben wird, und antwortet dann: „Das einfache Prädikat „läßt sich so leicht nicht bestimmen." Das heißt: Ich werde es thun, will es aber nicht bekennen. Deßgleichen giebt er, wo ich nicht irre, in dem Schreiben an Idomeneus die Ermahnung, er solle doch nicht als Sklave der Gesetze und Meynungen leben, so lange ihm diese nicht durch Schläge Verdruß verursachen.

Wenn also diejenigen, welche Gesetze und Staatsverwaltung aufheben, das menschliche Leben selbst umkehren und vernichten, Epikur und Metrodor aber sich dessen schuldig machen, in sofern

62) Διαπορίαι, Gewissensfragen, vermuthlich eben die Schrift Epikurs, die vom Diogenes Laert. B. 10, 17. unter dem Titel διαπορίαι πρὸς Μεγαρικούς angeführt wird.

fern sie ihre Schüler von Verwaltung öffentlicher Aemter abmahnen und alle, die sich damit abgeben, hassen, dabey auch die vornehmsten und weisesten Gesetzgeber schimpfen und andere ermahnen, die Gesetze zu verachten, wenn keine Furcht vor Schlägen und Strafen vorhanden ist — so weiß ich in der That nicht, wo Kolotes den übrigen Philosophen fälschlicher Weise so große Beschuldigungen macht, als er mit Grund der Wahrheit gegen Epikurs Lehre und Schriften vorbringt.

Ob der bekannte Ausſpruch: Lebe verborgen, richtig und gegründet ſey? *)

Wahrlich, auch ſelbſt der Urheber dieſes Ausſpruchs hat nicht verborgen bleiben wollen. Eben deswegen hat er ihn ja vorgebracht, damit er vor allen für einen Mann von tieferer Einſicht erkannt würde, und dadurch, daß er andere zur Unberühmtheit ermahnte, hat er ſich ſelbſt einen unverdienten Ruhm zu verſchaffen geſucht.

Den Weiſen haſſ' ich, der ſich ſelbſt nicht weiſe iſt.

Philoxenus, Eryxis Sohn, 1) und der Sicilier Gnathon waren, wie man erzählt, nach wohl-

*) Dieſe Abhandlung iſt ſo wie die beyden vorhergehenden gegen die Epikureer gerichtet, welche lehrten, daß der Weiſe, um glücklich zu ſeyn, ſich von allen öffentlichen Geſchäften zurückziehen, und für ſich ganz verborgen und im Stillen leben müſſe. Beſonders wird Neokles, Epikurs Bruder, von Suidas als Erfinder und Urheber dieſes Lehrſatzes angegeben.

1) Dieſer Philoxenus war aus Kythera, einer Inſel an der ſüdlichen Küſte des Peloponneſes gebürtig, und hielt ſich mehrentheils am Hofe des Tyrannen Dionyſius auf. Athenäus B. 1. S. 5. ff. erzählt mehrere ſolche Anekdoten von ihm.

wohlschmeckenden Speisen so heißhungrig, daß sie sich in die Schüsseln schneuzten, um ihren Tischgenossen den Appetit zu vertreiben, und sich selbst mit den Gerichten recht voll stopfen zu können. So pflegen auch Leute, die einen unbändigen und nie zu befriedigenden Ehrgeitz besitzen, andere, die sie für ihre Nebenbuhler ansehen, den Ruhm verdächtig zu machen, damit sie nur desselben allein und ohne Streit theilhaftig werden. Sie handeln gerade so wie die Ruderer, welche, ob sie gleich nach dem Hintertheile des Schiffs hinsehen, die Bewegung nach dem Vordertheile hin befördern, damit der Rückfluß des Wassers, der vom Schlagen der Ruder entsteht, das Fahrzeug fortstoßen helfe. Und so pflegen auch die, welche dergleichen Lebensregeln ertheilen, dem Ruhme gleichsam mit zurückgewendetem Gesichte nachzujagen. Denn wozu war es nöthig, dieß zu sagen, wozu, es aufzuschreiben und das Aufgeschriebene der Nachwelt zu überliefern, wenn man zwar den Zeitgenossen verborgen bleiben will, aber doch den Nachkommen bekannt zu werden wünscht?

Aber laßt uns nun die Sache selbst etwas näher betrachten. Wie kann diese Maxime anders als böse und schädlich seyn: Lebe verborgen, so wie einer, der Gräber erbrochen und bestohlen hat? Ja, sagst du, es ist doch immer schändlich, so zu leben, daß alle Leute darum wissen. Ich aber

aber möchte dir rathen: Verhehle auch ſelbſt ein böſes Leben nicht; nein, zeige dich in deiner wahren Geſtalt, beſſere deinen Wandel und bereue was geſchehen iſt. Beſitzeſt du eine Tugend, ſo ſey der Welt nicht unnützlich; haſt du ein Laſter an dir, ſo bleibe nicht ohne Heilung und Hülfe. Beſtimme doch lieber genau, wem du eigentlich dieſe Vorſchrift ertheilſt. Haſt du dabey einen Unwiſſenden, einen Laſterhaften, oder einen Thoren im Sinne, ſo kommt es eben ſo heraus, als wenn du zu einem Fieberkranken oder Wahnſinnigen ſagen wollteſt: Verhehle dein Uebel, damit der Arzt es nicht inne werde; gehe und wirf dich in einen finſtern Winkel, ohne Jemanden deine Leiden merken zu laſſen. So ſagſt du auch zum Thoren: Gehe hin mit deinen Laſtern; dulde ingeheim die unheilbare und verderbliche Krankheit, verhehle den Neid und den Aberglauben, wie einen fieberiſchen Puls, und hüte dich ja, denen, die dir rathen und helfen können, dich anzuvertrauen.

In ältern Zeiten pflegte man die Kranken an öffentliche Orte hinzulegen. Jeder der Vorübergehenden ſagte denn auf Bitten des Kranken, was ihm in gleichem Falle nützlich und heilſam geweſen war, oder wodurch er andere von ähnlichen Uebeln befreyet hatte. Auf ſolche Weiſe ſoll die Arzeneykunſt aus einzelnen Erfahrungen entſtanden, und nach und nach zu der gegenwär-

tigen

tigen Größe gelangt seyn. Eben so sollte man nun auch lasterhafte Lebensarten und die Krankheiten der Seele ganz aufdecken, damit jeder den Zustand des Patienten genau untersuchen und dann zu ihm sagen könnte: Du bist im Zorne? Ey nimm dich vor dem oder jenem Umstande in Acht. Du wirst von Eifersucht geplagt? Bediene du dich nur dieses Mittels. Du liebst? Auch ich bin einmal verliebt gewesen, habe mich aber eines bessern besonnen. Statt dessen nun pflegt man immer das Uebel abzuläugnen, und seinen Zustand so viel möglich zu verhehlen und zu verstecken, und stürzt sich dadurch nur noch desto tiefer ins Laster.

Doch vielleicht willst du braven und rechtschaffenen Männern anrathen, verborgen und unbekannt zu bleiben. Nun, da ist es eben so viel, als wenn du zu Epaminondas sagtest: Commandire du nicht die Armee — zu Lykurgus: Gieb du deinem Vaterlande nicht Gesetze — zu Thrasybulus: Tödte du nicht Tyrannen — zu Pythagoras: Ertheile du nicht Unterricht — zu Sokrates: Unterrede dich nicht mit andern — und zu dir selbst, Epikur, zu allererst: Schreib du nicht an deine Freunde in Asien, wirb nicht in Aegypten Rekruten für deine Schule, brauche nicht die Jünglinge der Lampsakener zu deiner Leibwache, schicke nicht deine Bücher an alle Männer und Weiber, um mit deiner Weisheit zu prah-

prahlen, verordne nichts wegen deines Begräbniſſes. Denn wozu dienen die gemeinſchaftlichen Mahlzeiten 2)? wozu die Zuſammenkünfte deiner Freunde und der ſchönen Jünglinge? wozu ſo viele tauſend Verſe, die über den Metrodor, Ariſtobulus und Chäredemus 3) mühſelig genug zuſammengetragen worden? Damit dieſe auch im Tode nicht unbekannt und verborgen ſeyn, damit nach deiner Vorſchrift die Tugend in Vergeſſenheit kommen, die Kunſt ohne Ausübung bleiben, die Philoſophie verſtummen, und jede große That aus dem Gedächtniſſe der Menſchen verſchwinden ſollte.

Willſt du aber alle Bekanntſchaft der Menſchen aus dem Leben, wie das Licht aus einem Gaſtmahle wegnehmen, um nur dem Genuß einer geheimen und das Licht ſcheuenden Wolluſt nachſtreben zu können, ſo habe ich gar nichts gegen die Maxime: Lebe verborgen. Ich wenigſtens werde ſie befolgen, wenn ich einmal auf den Einfall komme, mit einer Hedeia zu leben, eine Leontium zur Geſellſchaft zu haben, die Tugend anzuſpucken,

2) Vermuthlich die ſogenannten Eranoi, welche die Epikureer am 20ten Tage jedes Monats zum Andenken ihrer Lehrer zu feyern pflegten, wovon ſie den Spottnamen Eranistae erhielten.

3) Die beyden letztern waren Brüder Epikurs. S. Diogenes Laert. B. 10, 2.

spucken, und das höchste Gut in dem Fleische und dessen Kitzel zu setzen. Solche Zwecke bedürfen der Finsterniß und der Nacht, über solche muß man Vergessenheit und Unbekanntschaft verbreiten. Wenn hingegen einer in der Physik Gott, die Gerechtigkeit und die Vorsehung, in der Sittenlehre das Gesetz, die Gesellschaft und die Staatsverwaltung, in der Staatsverwaltung die Ehre, nicht den Vortheil preiset, warum soll denn dieser verborgen leben? Etwa, damit er keinen andern unterrichte, keinen zur Tugend ermuntere, keinem zum Muster diene? Wäre Themistokles den Athenern verborgen geblieben, so hätte sich Griechenland des Xerxes wohl nicht erwehren können; wäre Camillus den Römern nicht bekannt geworden, so stünde jetzt Rom nicht mehr; hätte Dio den Plato nicht kennen lernen, so wäre Sicilien nicht in Freyheit gesetzt worden.

So wie aber das Licht uns einander nicht nur sichtbar, sondern auch nützlich macht, so verleiht, meines Bedünkens, die Bekanntschaft den Tugenden nicht blos Ruhm, sondern auch Wirksamkeit. Epaminondas, der bis in sein vierzigstes Jahr unbekannt blieb, half den Thebanern binnen dieser Zeit nicht das geringste; in der Folge aber, da er Zutrauen fand, und die Anführung der Armee bekam, rettete er nicht nur sein Vaterland vom Untergange, sondern befreyte auch ganz Griechenland aus der Sklaverey, indem

er ſeine Tugend zu rechter Zeit im Ruhme, wie in einem Lichte, wirkſam machte.

Ein edles Erz bekommt durchs Brauchen gröſſern Glanz,
Ein unbewohntes Haus ſtürzt mit der Zeit zuſammen — 4)

wie Sophokles ſagt. Was aber hier vom Hauſe geſagt wird, gilt eben ſo gut auch von dem Charakter eines Mannes, welcher, wenn er in Unthätigkeit vergraben liegt, gleichſam Schimmel und Alter an ſich zieht. Eine ſtumme Ruhe, ein ganz müßiges und geſchäftloſes Leben, ſtumpft die Körper ſowohl als die Seelen ab, und wie verborgene Waſſer in ſchattigen, tiefen Gegenden aus Mangel des Abfluſſes gern in Fäulniß gerathen, ſo müſſen auch bey einer ruhigen und ſtillen Lebensart, wenn ſie auch etwas Nützliches enthält, die dem Menſchen angebornen Kräfte altern und erſterben, weil ſie gar nicht geübt und in Bewegung geſetzt werden.

Siehſt du nicht, daß bey eintretender Nacht der Körper von einer trägen Schwerlichkeit befallen wird, daß die Seele eine unbehagliche Verdroſſenheit empfindet, und die Vernunft wie ein ſchwaches Feuer in ſich ſelbſt zuſammengezogen,

4) Dieſe Stelle des Sophokles iſt ſchon in der Abhandlung: Ob ein Greis die Verwaltung eines Staates führen könne? Th. 6. S. 373. angeführt worden.

aus Trägheit und Unmuth nichts als zerrissene und zusammenhängende Phantasien herumtreibt, indem sie dadurch zeigt, wie das menschliche Leben selbst beschaffen sey? Aber

Wenn nun die Sonne beym Aufgang die flatternden Träume verscheuchet —

wenn sie gleichsam die Handlungen und Gedanken der Menschen mit ihrem Lichte vermischt und dadurch alles ermuntert und rege macht, dann denken, wie Demokritus sagt, 5) die Menschen für den Tag auf neue Dinge, und durch das gegenseitige Verkehr, wie durch ein festes Seil fortgezogen, stehen sie überall zu ihren Geschäften auf.

Ich glaube auch, daß selbst das Leben, die Geburt und Theilnehmung des Menschen an der Entstehung ihm von Gott deswegen gegeben worden, damit er gekannt werden soll. Denn so lange derselbe in dem gränzenlosen Universum in kleinen Theilen und zerstreut herumtreibt, ist er ganz verborgen und unbekannt; wenn aber diese Theile sich zu Einer Masse vereinigen, und der Mensch nun eine Größe erlangt, dann schimmert er hervor und wird ein kenntliches, sichtbares Wesen, da er vorher ganz unkenntlich und unsichtbar war. Die Kenntniß ist nicht der Weg zur Existenz, wie Einige behaupten, sondern umgekehrt die Existenz ist der Weg zur Kenntniß, weil

5) S. das achte B. der Tischreden, Th. 6. S. 102.

weil die Kenntniß jedes der entſtehenden Dinge nicht hervorbringt, ſondern nur zeigt und ſichtbar macht. So iſt auch der Untergang des Exiſtirenden nicht eine Verſetzung in das Nichtexiſtirende, ſondern vielmehr eine Wegführung des Aufgelößten in das, was unſern Augen verborgen iſt. Um deswillen halten wir nach den alten Geſetzen unſerer Vorfahren die Sonne für den Apoll, und nennen ihn Delios und Pythios; 6) den Herrn des entgegengeſetzten Zuſtandes hingegen, er mag nun ein Gott oder ein Genius ſeyn, nennen wir Hades, 7) weil wir nach unſerer Auflöſung an einen verborgenen, uns unſichtbaren Ort gehen,

Zum Herrn der finſtern Nacht, des thatenloſen Schlafes.

Auch haben die Alten, wie ich glaube, den Menſchen

6) Zwey Beynamen des Apollo. Der erſte wird gewöhnlich von der Inſel Delus, wo Apollo gebohren ſeyn ſoll und vorzüglich verehret wurde, hergeleitet, hier aber von δηλος, bekannt, offenbar; in ſo fern die Sonne uns alles ſichtbar macht und den Augen darſtellt. Pythius heißt er von πυθεσθαι, erfahren, inne werden; ſonſt aber von der Schlange Python, die er vor der Beſitznehmung des delphiſchen Orakels ſoll getödtet haben.

7) Ἀιδης, iſt bey den Griechen der gewöhnliche Name des Pluto, des Gottes der Unterwelt, und wird hier von ἀιδης, unſichtbar, hergeleitet.

ſchen deswegen Phos 8) genannt, weil jedem der Verwandtſchaft wegen eine heftige Begierde, zu kennen und gekannt zu werden, angeboren iſt. Einige Philoſophen lehren ſogar, die Seele ſey ihrer Subſtanz nach ein Licht, und brauchen unter andern auch dieſen Beweis, weil die Seele nichts ſo ſehr verabſcheut als die Unwiſſenheit, alles, was ohne Licht iſt, fliehet, und vor finſtern Gegenſtänden, die ihr lauter Furcht und Argwohn erregen, zurückbebt. Das Licht hingegen iſt der Seele ſo angenehm und erwünſcht, daß ſie nichts anders, was ſeiner Natur nach angenehm iſt, ohne daſſelbe in der Finſterniß genießen will; ja es macht jedes Vergnügen, jeden Zeitvertreib und Genuß, dem es wie eine allgemeine Würze beygemiſcht wird, erſt recht behaglich und genießbar. Wer alle Bekanntſchaft flieht, ſich in Finſterniß hüllt und gleichſam bey lebendigem Leibe begräbt, der ſcheint ſeine Entſtehung zu verfluchen und des Lebens überdrüßig zu ſeyn.

Gleichwohl behauptet man durchgängig, ein ſicherer Beweis für die Meynung von der Beſtändigen Fortdauer unſers Daſeyns ſey der Aufenthalt der Frommen und Seligen. 9) „Ihnen „ſtrahlt

8) ὁ Φως, Maſculinum, bedeutet bey den ältern Dichtern den Mann und kömmt ſo beym Homer häufig vor; aber τὸ Φως, als Neutrum, iſt die allgemeine Benennung des Lichts.

9) Bey dieſer corrupten Stelle, bin ich der Reiskiſchen Vermuthung gefolgt, wiewohl dadurch den Schwie-

„ſtrahlt die wärmende Sonne, wenn es hienie„den Nacht iſt, auf Wieſen mit Purpurroſen ge„ſchmückt. Ein herrliches Gefilde, von fruchtbe„ladenen Bäumen beſchattet und voll duftender „Blumen breitet ſich vor ihnen aus, liebliche „Bäche durchſtrömen es in friedlichem Laufe. Hier „ergötzen ſie ſich in wechſelſeitigem Umgange mit „traulichen Geſprächen, und vertreiben ſich ein„ander die Zeit durch die Erinnerung an ihren „vormaligen Zuſtand.“ 10) Aber der Pfad, der von denen betreten wird, die gottlos und laſterhaft gelebt haben, ſtürzt die Seelen in jenen dunklen Abgrund, „wo reißende Ströme der ſchwar„zen Nacht die unermeßliche Finſterniß aus„ſpeyen,“ 11) und die Strafwürdigen aufnehmen, um ſie in ewige Vergeſſenheit zu begraben. Denn die Geyer zernagen nicht immerfort die Leber der auf den Boden hingeſtreckten Verbrecher, welche

Schwierigkeiten noch nicht ganz abgeholfen iſt. Amyot hält ſich näher an die Worte, und gibt davon folgende Ueberſetzung: neantmoins on tient, que le lieu où ſont les ames de gens de bien & bien-heureux n'eſt autre choſe que la nature de la gloire & de l'eſtre.

10) Daß dieß eine Stelle aus Pindarus iſt, ſieht man aus dem Troſtſchreiben an Apollonius Th. 1. S. 392. Doch ſcheint Plutarch manches hinzugeſetzt zu haben.

11) Ebenfalls eine Stelle aus Pindarus, die auch in der Abhandlung über das Leſen der Dichter Th. 1. S. 49. angeführt worden.

entweder durch Feuer oder durch Fäulniß zerſtört iſt; auch können da keine ungeheuren Laſten die Körper der Verdammten drücken und quälen. 12)

Denn nicht mehr wird Fleiſch und Gebein
durch Sehnen verbunden. 13)

Von dem Körper der Todten iſt kein Ueberbleibſel mehr vorhanden, welches dergleichen Strafen aushalten könnte, indem dieſe allemal etwas feſtes und widerſtehendes vorausſetzten. Das einzige Strafmittel für die, welche ein böſes Leben geführt haben, iſt in der That Unberühmtheit, Dunkelheit und gänzliche Vernichtung, welche ſie in den traurigen Strom der Vergeſſenheit wirft und dann in jenes grundloſe, ungeheure Meer verſenkt, wo ſie ganz unthätig und zu allem Guten unnütz, in ewiger Dunkelheit und Unwiſſenheit vergraben bleiben.

12) Anſpielungen auf die von den Dichtern beſchriebenen Strafen der Unterwelt.

13) Aus dem 11ten B. der Odyſſee, V. 218.

Ueber die Namen der Berge und Flüsse, und was in denselben gefunden wird *).

1. Hydaspes.

Chrysippe faßte, durch den Zorn der Venus, eine heftige Neigung zu ihrem Vater Hydaspes,

*) Ueber diese Schrift ist man jetzt so ziemlich einstimmig, daß sie nicht den Plutarch von Chäronea zum Verfasser haben kann. Sie enthält eine Sammlung ganz unbekannter, zum Theil seltsamer und abgeschmackter Fabeln, oft auch abergläubischer Meynungen, die ein weit späteres Zeitalter verrathen, und man darf nur ein Paar Seiten gelesen haben, um sich zu überzeugen, wie sehr der Stil derselben von dem in Plutarchs ächten Schriften verschieden ist. Henr. Dodwell hat in einer besondern Abhandlung, die dem zweyten Bande der Geographiae veteris scriptorum Graec. minorum S. 101. ff. beygefügt ist, eine genauere Untersuchung über den wahren Verfasser angestellt. — Da diese Schrift allen Ausgaben von Plutarchs Werken angehängt ist, auch gewöhnlich unter dessen Namen angeführt wird, so habe ich geglaubt, sie hier in der Uebersetzung nicht übergehen zu dürfen, wiewohl sie wenig oder keine Ausbeute giebt, und das ewige Einerley in der Erzählung äusserst ermüdend ist. In Amyots französischer Uebersetzung der Werke Plutarchs befindet sie sich nicht.

entweder durch Feuer oder durch Fäulniß zerſtört iſt; auch können da keine ungeheuren Laſten die Körper der Verdammten drücken und quälen, 12)

Denn nicht mehr wird Fleiſch und Gebein
durch Sehnen verbunden. 13)

Von dem Körper der Todten iſt kein Ueberbleibſel mehr vorhanden, welches dergleichen Strafen aushalten könnte, indem dieſe allemal etwas feſtes und widerſtehendes vorausſetzten. Das einzige Strafmittel für die, welche ein böſes Leben geführt haben, iſt in der That Unberühmtheit, Dunkelheit und gänzliche Vernichtung, welche ſie in den traurigen Strom der Vergeſſenheit wirft und dann in jenes grundloſe, ungeheure Meer verſenkt, wo ſie ganz unthätig und zu allem Guten unnütz, in ewiger Dunkelheit und Unwiſſenheit vergraben bleiben.

12) Anſpielungen auf die von den Dichtern beſchriebenen Strafen der Unterwelt.

13) Aus dem 11ten B. der Odyſſee, V. 218.

Ueber die Namen der Berge und Flüſſe, und was in denſelben gefunden wird *).

1. Hydaſpes.

Chryſippe faßte, durch den Zorn der Venus, eine heftige Neigung zu ihrem Vater Hydaſpes,

*) Ueber dieſe Schrift iſt man jetzt ſo ziemlich einſtimmig, daß ſie nicht den Plutarch von Chäronea zum Verfaſſer haben kann. Sie enthält eine Sammlung ganz unbekannter, zum Theil ſeltſamer und abgeſchmackter Fabeln, oft auch abergläubiſcher Meynungen, die ein weit ſpäteres Zeitalter verrathen, und man darf nur ein Paar Seiten geleſen haben, um ſich zu überzeugen, wie ſehr der Stil derſelben von dem in Plutarch's ächten Schriften verſchieden iſt. Henr. Dodwell hat in einer beſondern Abhandlung, die dem zweyten Bande der Geographiae veteris ſcriptorum Graec. minorum S. 101. ff. beygefügt iſt, eine genauere Unterſuchung über den wahren Verfaſſer angeſtellt. — Da dieſe Schrift allen Ausgaben von Plutarch's Werken angehängt iſt, auch gewöhnlich unter deſſen Namen angeführt wird, ſo habe ich geglaubt, ſie hier in der Ueberſetzung nicht übergehen zu dürfen, wiewohl ſie wenig oder keine Ausbeute giebt, und das ewige Einerley in der Erzählung äuſſerſt ermüdend iſt. In Amyots franzöſiſcher Ueberſetzung der Werke Plutarchs befindet ſie ſich nicht.

die Ausdünſtung auch der größten Hitze ohne Gefahr ertragen.

Die Einwohner haben die Gewohnheit, Mädchen von liederlicher Aufführung ans Kreuz zu ſchlagen, und dann ihre Leichname in den Fluß zu werfen, wobey ſie in ihrer Sprache eine Hymne auf die Venus ſingen. Auch begraben ſie jährlich ein dazu verurtheiltes altes Weib lebendig, neben einem Hügel, der Therogonos (Schlangennest) genannt wird. Sogleich kommen von der Höhe kriechende und andere, da herum ſich aufhaltende ſchädliche Thiere in großer Menge herab, und verzehren die Alte, wie Chryſermus im achtzigſten Buche der indiſchen Geſchichte erzählt. Auch redet Archelaus im dreyzehnten Buche von den Flüſſen umſtändlich davon. 4)

An dieſem Fluſſe liegt ein Berg, der den Namen Elephas (Elephantenberg) durch folgende Veranlaſſung bekommen hat. Als Alexander, der Makedonier, mit einem Heere nach Indien kam, und die Einwohner den Entſchluß faßten, ſich

4) Bey dieſer Gelegenheit will ich ein für allemal erinnern, daß die Schriftſteller, die der Verfaſſer anführt, oder doch die ihnen beygelegten Werke, weiter gar nicht vorkommen; daß alſo kein geringer Verdacht vorhanden iſt, daß wo nicht alle, doch die mehreſten von ihm erdichtet worden ſind. So kommt wohl ein Chryſermus, als Verfaſſer einer peloponneſiſchen Geſchichte, auch ein Archelaus vor, aber von den hier angeführten Schriften weiß Niemand etwas.

ſich ihm zu widerſetzen, ward ein Elephant des Porus, des Königs dieſer Länder, auf einmal wüthend, lief auf den Hügel der Sonne, und ſprach da mit menſchlicher Stimme folgendes: „König und Herr, der du vom Gegaſius abſtammſt, laß dir ja nicht einfallen, dich dem „Alexander zu widerſetzen! Denn Alexander iſt „Jupiters Sohn.“ Nach Endigung dieſer Rede ſtarb er. Als Porus dieß vernommen hatte, gerieth er in große Furcht, warf ſich Alexandern zu Füßen und bat um Friede. Er wurde ſeines Wunſches gewährt, und nannte nun den Berg Elephas, wie Derkyllus im dritten Buche von den Bergen erzählt.

2. Iſmenus.

Der Iſmenus iſt ein Fluß in Böotien, bey der Stadt Theben. Er führte ſonſt den Namen Kadmusfuß aus folgender Urſache. Als Kadmus den die Quelle hütenden Drachen 5) erſchoſſen hatte, und das Waſſer durch deſſen Blut vergiftet fand, gieng er in der Gegend umher, um eine andere Quelle aufzuſuchen. Durch Fügung der Minerva kam er zur korykiſchen Höhle

5) Es war die Quelle des Mars. Die Zähne der erlegten Schlange mußte Kadmus ſäen, woraus Menſchen hervorwuchſen, welche Σπαρτοι, die Geſäeten, hießen. S. Ovids Verwandlungen B. 3. im Anfange.

le 6) und trat hier mit dem rechten Fuße etwas tiefer in Schlamm. An dieſem Orte entſprang nun ein Fluß, weßwegen der Held einen Stier opferte, und jenen Kadmusfluß nannte. Einige Zeit hernach ſtürzte ſich Iſmenus, ein Sohn des Amphions und der Niobe, da er vom Apollo mit einem Pfeile verwundet worden, und die heftigſten Schmerzen empfand, in den vorbeſagten Fluß, der nun von ihm den Namen Iſmenus erhielt. Dieß erzählt Soſtraſtus im zweyten Buche von den Flüſſen.

An dem Fluſſe Iſmenus liegt der Berg Kithäron, welcher ſonſt Aſterius hieß, und zwar aus folgender Urſache. Böotus, Neptuns Sohn, wollte von zwey edlen Frauenzimmern diejenige heyrathen, welche für ihn am vortheilhafteſten ſeyn würde, und da er einſt beyde des Nachts auf der Spitze eines bisher namenloſen Hügels erwartete, fiel unverſehens ein Stern vom Himmel auf die Schultern der Eurythemiſte, und verſchwand ſogleich wieder. Böotus errieth, was dieß zu bedeuten hätte, heyrathete das Mädchen,

6) Man hat zwey Höhlen dieſes Namens, die eine am Berge Parnaſſus in Phokis, die andere in Kilikien. Keine von beyden kann hier gemeynt ſeyn. Denn dieſe muß in der Nähe von Theben gelegen haben, wovon aber Niemand etwas wiſſen will. In der Reiſkiſchen Ausgabe heißt ſie Κωρυκιον, in der Hudſoniſchen der Geograph. minorum Κωρυκαιον.

chen, und nannte den Berg dieſes Vorfalls wegen Aſterius. Nachher aber bekam derſelbe den Namen Kithäron durch folgende Veranlaſſung. Tiſiphone, eine der Furien, faßte Neigung zu einem ſchönen Jüngling, Namens Kithäron, und da ſie der Heftigkeit ihrer Liebe nicht widerſtehen konnte, ließ ſie ihm wegen geheimer Zuſammenkünfte Anträge thun. Allein ihre, Entſetzen erregende Geſtalt ſchreckte ihn ſo ſehr ab, daß er ſie nicht einmal einer Antwort würdigte. Weil ſie ſich nun in ihrer Erwartung betrogen fand, riß ſie eine Schlange aus ihren Haaren, und warf ſie auf den übermüthigen und ſpröden Jüngling. Dieſe ſchlang ſich ſogleich um ihn herum, und raubte ihm das Leben, da er eben auf den Höhen des Aſterius die Schaafe hütete. Durch Fügung der Götter bekam nun der Berg von ihm den Namen Kithäron, wie Leon, der Byzanter, in der Böotiſchen Geſchichte meldet.

Hermeſianax, der Kyprier, erzählt dagegen folgende Begebenheit. Helikon und Kithäron waren Brüder aber von ſehr verſchiedener Geſinnung und Denkungsart. Helikon war ſanft, muthig und gütig, und pflegte ſeine betagten Eltern auf das ſorgfältigſte; Kithäron hingegen war äußerſt habſüchtig, und um das Vermögen ganz an ſich ziehen zu können, tödtete er erſt ſeinen Vater, und warf dann ſeinen Bruder hinterliſtiger Weiſe von einem Felſen, ſtürzte aber ſelbſt mit

ihm

ihm herab. Durch göttliche Fügung wurden ſie in Berge gleiches Namens verwandelt. Kithäron ward ſeiner Gottloſigkeit wegen ein Schlupfwinkel 7) der Furien, Helikon aber, zur Belohnung ſeiner kindlichen Liebe, der Lieblingsaufenthalt der Muſen.

3. Hebrus.

Der Hebrus iſt ein Fluß in Thrakien, und hat den Namen 8) von den Wirbeln in ſeinem reißenden Strome erhalten. Kaſander, der König dieſer Gegenden, heyrathete die Krotonike, und zeugte mit ihr einen Sohn, Namens Hebrus. Nachdem er ſich von ſeiner erſten Frau geſchieden hatte, vermählte er ſich zum zweytenmal mit der Damaſippe, Atrax Tochter, welche ſich in ihren Stiefſohn verliebte, und ihn um eine Zuſammenkunft bitten ließ. Allein der Jüngling floh ſeine Stiefmutter wie eine Furie, und widmete ſich ganz der Jagd. Die unzüchtige Frau, die

ſich

7) Nach den Worten des Textes, eine Fabel der Furien, μυθος Ερινυων. Ich leſe dafür μυχος, in Beziehung auf das folgende ενδιατριμα.

8) Dieſe Stelle iſt verdorben. Vermuthlich fehlen nach Θρηκης die Worte: εκαλειτο μεν προτερον Ρομβος. — er hieß vorher Rhombus, welchen Namen er von den Wirbeln — bekommen hatte. Denn Hebrus bedeutet nicht Wirbel und dieſen Namen erhielt er nach der folgenden Erzählung, erſt von Kaſanders Sohne.

schen deswegen Phos 8) genannt, weil jedem der Verwandtschaft wegen eine heftige Begierde, zu kennen und gekannt zu werden, angeboren ist. Einige Philosophen lehren sogar, die Seele sey ihrer Substanz nach ein Licht, und brauchen unter andern auch diesen Beweis, weil die Seele nichts so sehr verabscheut als die Unwissenheit, alles, was ohne Licht ist, fliehet, und vor finstern Gegenständen, die ihr lauter Furcht und Argwohn erregen, zurückbebt. Das Licht hingegen ist der Seele so angenehm und erwünscht, daß sie nichts anders, was seiner Natur nach angenehm ist, ohne dasselbe in der Finsterniß genießen will; ja es macht jedes Vergnügen, jeden Zeitvertreib und Genuß, dem es wie eine allgemeine Würze beygemischt wird, erst recht behaglich und genießbar. Wer alle Bekanntschaft flieht, sich in Finsterniß hüllt und gleichsam bey lebendigem Leibe begräbt, der scheint seine Entstehung zu verfluchen und des Lebens überdrüßig zu seyn.

Gleichwohl behauptet man durchgängig, ein sicherer Beweis für die Meynung von der Beständigen Fortdauer unsers Daseyns sey der Aufenthalt der Frommen und Seligen. 9) „Ihnen „strahlt

8) ὁ Φως, als Masculinum, bedeutet bey den ältern Dichtern den Mann und kömmt so beym Homer häufig vor; aber τὸ Φως, als Neutrum, ist die allgemeine Benennung des Lichts.

9) Bey dieser corrupten Stelle, bin ich der Reiskischen Vermuthung gefolgt, wiewohl dadurch den Schwie-

„ſtrahlt die wärmende Sonne, wenn es hienie„den Nacht iſt, auf Wieſen mit Purpurroſen ge„ſchmückt. Ein herrliches Gefilde, von fruchtbe„ladenen Bäumen beſchattet und voll duftender „Blumen breitet ſich vor ihnen aus, liebliche „Bäche durchſtrömen es in friedlichem Laufe. Hier „ergötzen ſie ſich in wechſelſeitigem Umgange mit „traulichen Geſprächen, und vertreiben ſich ein„ander die Zeit durch die Erinnerung an ihren „vormaligen Zuſtand.“ 10) Aber der Pfad, der von denen betreten wird, die gottlos und laſterhaft gelebt haben, ſtürzt die Seelen in jenen dunklen Abgrund, „wo reißende Ströme der ſchwar„zen Nacht die unermeßliche Finſterniß aus„ſpeyen,“ 11) und die Strafwürdigen aufnehmen, um ſie in ewige Vergeſſenheit zu begraben. Denn die Geyer zernagen nicht immerfort die Leber der auf den Boden hingeſtreckten Verbrecher, welche

Schwierigkeiten noch nicht ganz abgeholfen iſt. Amyot hält ſich näher an die Worte, und gibt davon folgende Ueberſetzung: neantmoins on tient, que le lieu où ſont les ames de gens de bien & bien-heureux n'eſt autre choſe que la nature de la gloire & de l'eſtre.

10) Daß dieß eine Stelle aus Pindarus iſt, ſieht man aus dem Troſtſchreiben an Apollonius Th. 1. S. 392. Doch ſcheint Plutarch manches hinzugeſetzt zu haben.

11) Ebenfalls eine Stelle aus Pindarus, die auch in der Abhandlung über das Leſen der Dichter Th. 1. S. 49. angeführt worden.

entweder durch Feuer oder durch Fäulniß zerſtört iſt; auch können da keine ungeheuren Laſten die Körper der Verdammten drücken und quälen. 12)

Denn nicht mehr wird Fleiſch und Gebein
durch Sehnen verbunden. 13)

Von dem Körper der Todten iſt kein Ueberbleibſel mehr vorhanden, welches dergleichen Strafen aushalten könnte, indem dieſe allemal etwas feſtes und widerſtehendes vorausſetzten. Das einzige Strafmittel für die, welche ein böſes Leben geführt haben, iſt in der That Unberühmtheit, Dunkelheit und gänzliche Vernichtung, welche ſie in den traurigen Strom der Vergeſſenheit wirft und dann in jenes grundloſe, ungeheure Meer verſenkt, wo ſie ganz unthätig und zu allem Guten unnütz, in ewiger Dunkelheit und Unwiſſenheit vergraben bleiben.

12) Anſpielungen auf die von den Dichtern beſchriebenen Strafen der Unterwelt.

13) Aus dem 11ten B. der Odyſſee, V. 218.

Ueber die Namen der Berge und Flüsse, und was in denselben gefunden wird *).

1. Hydaspes.

Chrysippe faßte, durch den Zorn der Venus, eine heftige Neigung zu ihrem Vater Hydaspes,

*) Ueber diese Schrift ist man jetzt so ziemlich einstimmig, daß sie nicht den Plutarch von Chäronea zum Verfasser haben kann. Sie enthält eine Sammlung ganz unbekannter, zum Theil seltsamer und abgeschmackter Fabeln, oft auch abergläubischer Meynungen, die ein weit späteres Zeitalter verrathen, und man darf nur ein Paar Seiten gelesen haben, um sich zu überzeugen, wie sehr der Stil derselben von dem in Plutarchs ächten Schriften verschieden ist. Henr. Dodwell hat in einer besondern Abhandlung, die dem zweyten Bande der Geographiae veteris scriptorum Graec. minorum S. 101. ff. beygefügt ist, eine genauere Untersuchung über den wahren Verfasser angestellt. — Da diese Schrift allen Ausgaben von Plutarchs Werken angehängt ist, auch gewöhnlich unter dessen Namen angeführt wird, so habe ich geglaubt, sie hier in der Uebersetzung nicht übergehen zu dürfen, wiewohl sie wenig oder keine Ausbeute giebt, und das ewige Einerley in der Erzählung äusserst ermüdend ist. In Amyots französischer Uebersetzung der Werke Plutarchs befindet sie sich nicht.

und da ſie dieſe unnatürliche Liebe nicht bekämpfen konnte, gieng ſie einſt, von ihrer Amme begleitet, in tiefer Nacht zu ihm hin. Der König, für den dieſe Sache ſehr unglückliche Folgen hatte, ließ die Alte, als Anſtifterinn alles Unheils, lebendig begraben, ſeine Tochter aber ans Kreuz ſchlagen und ſtürzte ſich dann ſelbſt in den Fluß, 1) der von ihm den Namen Hydaſpes führt. Er fließt durch Indien in ſehr ſchnellem Laufe, und fällt dann in die ſaroniſche Syrte. In demſelben erzeugt ſich ein Stein, Lychnis genannt. 2) Er hat die Farbe des Oels, iſt heiß, und wird bey zunehmendem Monde unter Flötenſpiel gefunden. Die Reichen und Vornehmen bedienen ſich ſeiner ſehr gern. An dem ſogenannten Thore dieſes Fluſſes 3) wächſt ein, dem Heliotropion (Sonnenwende) ähnliches Kraut. Wenn man dieſes zerquetſcht, und ſich in der heißen Jahreszeit mit dem Safte beſtreicht, ſo kann man die

1) Im Texte ſtehet noch dabey Ivdor, als wenn der Hydaſpes und Indus einerley Strom wäre. Ich habe daher den Namen Indus weggelaſſen, um dem Autor wenigſtens von dieſer Seite nicht Ungereimtes ſagen zu laſſen. Wo aber dieſe ſaroniſche Syrte zu finden ſeyn ſoll, weiß Niemand.

2) Dieſes Steins gedenkt auch Plinius B. 37. §. 29. und ſagt, die vornehmſte Gattung komme aus Indien. Anderwärts heißt er auch Lychnitis.

3) Vermuthlich ſoll ein enger Paß zwiſchen Gebirgen gemeynet ſeyn, durch welchen dieſer Fluß hindurch geht.

die Ausdünſtung auch der größten Hitze ohne Gefahr ertragen.

Die Einwohner haben die Gewohnheit, Mädchen von liederlicher Aufführung ans Kreuz zu ſchlagen, und dann ihre Leichname in den Fluß zu werfen, wobey ſie in ihrer Sprache eine Hymne auf die Venus ſingen. Auch begraben ſie jährlich ein dazu verurtheiltes altes Weib lebendig, neben einem Hügel, der Therogonos (Schlangenneſt) genannt wird. Sogleich kommen von der Höhe kriechende und andere, da herum ſich aufhaltende ſchädliche Thiere in großer Menge herab, und verzehren die Alte, wie Chryſermus im achtzigſten Buche der indiſchen Geſchichte erzählt. Auch redet Archelaus im dreyzehnten Buche von den Flüſſen umſtändlich davon. 4)

An dieſem Fluſſe liegt ein Berg, der den Namen Elephas (Elephantenberg) durch folgende Veranlaſſung bekommen hat. Als Alexander, der Makedonier, mit einem Heere nach Indien kam, und die Einwohner den Entſchluß faßten, ſich

4) Bey dieſer Gelegenheit will ich ein für allemal erinnern, daß die Schriftſteller, die der Verfaſſer anführt, oder doch die ihnen beygelegten Werke, weiter gar nicht vorkommen; daß alſo kein geringer Verdacht vorhanden iſt, daß wo nicht alle, doch die mehreſten von ihm erdichtet worden ſind. So kommt wohl ein Chryſermus, als Verfaſſer einer peloponneſiſchen Geſchichte, auch ein Archelaus vor, aber von den hier angeführten Schriften weiß Niemand etwas.

ſich ihm zu widerſetzen, ward ein Elephant des Porus, des Königs dieſer Länder, auf einmal wüthend, lief auf den Hügel der Sonne, und ſprach da mit menſchlicher Stimme folgendes: „König und Herr, der du vom Gegaſius ab„ſtammſt, laß dir ja nicht einfallen, dich dem „Alexander zu widerſetzen! Denn Alexander iſt „Jupiters Sohn.“ Nach Endigung dieſer Rede ſtarb er. Als Porus dieß vernommen hatte, gerieth er in große Furcht, warf ſich Alexandern zu Füßen und bat um Friede. Er wurde ſeines Wunſches gewährt, und nannte nun den Berg Elephas, wie Derkyllus im dritten Buche von den Bergen erzählt.

2. Iſmenus.

Der Iſmenus iſt ein Fluß in Böotien, bey der Stadt Theben. Er führte ſonſt den Namen Kadmusfuß aus folgender Urſache. Als Kadmus den die Quelle hütenden Drachen 5) erſchoſſen hatte, und das Waſſer durch deſſen Blut vergiftet fand, gieng er in der Gegend umher, um eine andere Quelle aufzuſuchen. Durch Fügung der Minerva kam er zur korykiſchen Höhle

5) Es war die Quelle des Mars. Die Zähne der erlegten Schlange mußte Kadmus ſäen, woraus Menſchen hervorwuchſen, welche Σπαρτοι, die Geſäeten, hießen. S. Ovids Verwandlungen B. 3. im Anfange.

le 6) und trat hier mit dem rechten Fuße etwas tiefer in Schlamm. An dieſem Orte entſprang nun ein Fluß, weßwegen der Held einen Stier opferte, und jenen Kadmusfuß nannte. Einige Zeit hernach ſtürzte ſich Iſmenus, ein Sohn des Amphions und der Niobe, da er vom Apollo mit einem Pfeile verwundet worden, und die heftigſten Schmerzen empfand, in den vorbeſagten Fluß, der nun von ihm den Namen Iſmenus erhielt. Dieß erzählt Soſtraſtus im zweyten Buche von den Flüſſen.

An dem Fluſſe Iſmenus liegt der Berg Kithäron, welcher ſonſt Aſterius hieß, und zwar aus folgender Urſache. Böotus, Neptuns Sohn, wollte von zwey edlen Frauenzimmern diejenige heyrathen, welche für ihn am vortheilhafteſten ſeyn würde, und da er einſt beyde des Nachts auf der Spitze eines bisher namenloſen Hügels erwartrte, fiel unverſehens ein Stern vom Himmel auf die Schultern der Eurythemiſte, und verſchwand ſogleich wieder. Böotus errieth, was dieß zu bedeuten hätte, heyrathete das Mädchen,

6) Man hat zwey Höhlen dieſes Namens, die eine am Berge Parnaſſus in Phokis, die andere in Kilikien. Keine von beyden kann hier gemeynt ſeyn. Denn dieſe muß in der Nähe von Theben gelegen haben, wovon aber Niemand etwas wiſſen will. In der Reiſkiſchen Ausgabe heißt ſie Κωρυκιον, in der Hudſoniſchen der Geograph. minorum Κωρυκαιον.

chen, und nannte den Berg dieſes Vorfalls wegen Aſterius. Nachher aber bekam derſelbe den Namen Kithäron durch folgende Veranlaſſung. Tiſiphone, eine der Furien, faßte Neigung zu einem ſchönen Jüngling, Namens Kithäron, und da ſie der Heftigkeit ihrer Liebe nicht widerſtehen konnte, ließ ſie ihm wegen geheimer Zuſammenkünfte Anträge thun. Allein ihre, Entſetzen erregende Geſtalt ſchreckte ihn ſo ſehr ab, daß er ſie nicht einmal einer Antwort würdigte. Weil ſie ſich nun in ihrer Erwartung betrogen fand, riß ſie eine Schlange aus ihren Haaren, und warf ſie auf den übermüthigen und ſpröden Jüngling. Dieſe ſchlang ſich ſogleich um ihn herum, und raubte ihm das Leben, da er eben auf den Höhen des Aſterius die Schaafe hütete. Durch Fügung der Götter bekam nun der Berg von ihm den Namen Kithäron, wie Leon, der Byzanter, in der Böotiſchen Geſchichte meldet.

Hermeſianax, der Kyprier, erzählt dagegen folgende Begebenheit. Helikon und Kithäron waren Brüder, aber von ſehr verſchiedener Geſinnung und Denkungsart. Helikon war ſanft, muthig und gütig, und pflegte ſeine betagten Eltern auf das ſorgfältigſte; Kithäron hingegen war äußerſt habſüchtig, und um das Vermögen ganz an ſich ziehen zu können, tödtete er erſt ſeinen Vater, und warf dann ſeinen Bruder hinterliſtiger Weiſe von einem Felſen, ſtürzte aber ſelbſt mit

ihm

ihm herab. Durch göttliche Fügung wurden ſie in Berge gleiches Namens verwandelt. Kithäron ward ſeiner Gottloſigkeit wegen ein Schlupfwinkel 7) der Furien, Helikon aber, zur Belohnung ſeiner kindlichen Liebe, der Lieblingsaufenthalt der Muſen.

3. Hebrus.

Der Hebrus iſt ein Fluß in Thrakien, und hat den Namen 8) von den Wirbeln in ſeinem reißenden Strome erhalten. Kaſander, der König dieſer Gegenden, heyrathete die Krotonike, und zeugte mit ihr einen Sohn, Namens Hebrus. Nachdem er ſich von ſeiner erſten Frau geſchieden hatte, vermählte er ſich zum zweytenmal mit der Damaſippe, Atrax Tochter, welche ſich in ihren Stiefſohn verliebte, und ihn um eine Zuſammenkunft bitten ließ. Allein der Jüngling floh ſeine Stiefmutter wie eine Furie, und widmete ſich ganz der Jagd. Die unzüchtige Frau, die

ſich

7) Nach den Worten des Textes, eine Fabel der Furien, μυθος Ερινυων. Ich leſe dafür μυχος, in Beziehung auf das folgende ενδιαιτημα.

8) Dieſe Stelle iſt verdorben. Vermuthlich fehlen nach Θρηϊκης die Worte: εκαλειτο μεν προτερον Ρομβος — er hieß vorher Rhombus, welchen Namen er von den Wirbeln — bekommen hatte. Denn Hebrus bedeutet nicht Wirbel und dieſen Namen erhielt er nach der folgenden Erzählung, erſt von Kaſanders Sohne.

ſich in ihrer Hoffnung betrogen ſah, klagte nun den tugendhaften Jüngling fälſchlich an, daß er ihr habe Gewalt anthun wollen. Raſander gerieth darüber in Eiferſucht, lief im äußerſten Zorne nach dem Walde, und verfolgte mit bloßem Schwerdt ſeinen Sohn, als einen, der das väterliche Ehbett hätte beflecken wollen. Da nun der Sohn weiter keine Rettung vor ſich ſah, ſtürzte er ſich in den Fluß Rhombus, der von ihm den Namen Hebrus bekam, wie Timotheus im zehnten Buche von den Flüſſen erzählt.

An demſelben liegt der Berg Pangäus, der ſeinen Namen durch folgende Veranlaſſung bekommen hat. Pangäus, ein Sohn des Mars und der Kritobule, beſchlief unwiſſender Weiſe ſeine eigene Tochter, und gerieth darüber in ſolche Verzweiflung, daß er auf den Berg Karmanius lief, und ſich aus allzugroßer Betrübniß mit ſeinem eigenen Schwerdte ums Leben brachte. Durch göttliche Fügung erhielt nun der Ort den Namen Pangäus.

In vorbeſagtem Fluſſe wächſt ein gewiſſes Kraut, das dem Doſtentraute ähnlich iſt. Die Thrakier brechen deſſen Spitzen ab, legen ſie, wenn ſie ſich vorher mit Brod geſättiget haben, aufs Feuer, und ziehen mit dem Athem den aufſteigenden Dampf in ſich, wovon ſie trunken werden, und in einen tiefen Schlaf fallen. Auch wächſt auf dem Berge Pangäus eine Pflanze,

die

die aus folgender Urſache Kithara genennt wird. Die thrakiſchen Weiber, die den Orpheus zerriſſen hatten, warfen deſſen Glieder in den Fluß Hebrus. Der Kopf des Getödteten wurde durch Vorſehung der Götter in eine Schlange verwandelt, 9) die Leyer behielt nach Apolls Willen ihre Geſtalt, und aus dem vergoßnen Blute ſproßte eine Pflanze hervor, die Kithara (Zither) genennt wird, weil ſie bey der Feyer des Bakchusfeſtes den Ton einer Zither von ſich giebt. Die Einwohner bedecken ſich dann mit Rehfellen, tragen Thyrſen 10) in der Hand, und ſingen ein gewiſſes Lied, welches ſo lautet: „Dann wirſt „du weiſe ſeyn, wann du vergebens wirſt weiſe „ſeyn.“ Dieß erzählt Kleitonymus im dritten Buche der tragiſchen Begebenheiten.

4. Ganges.

Der Ganges iſt ein Fluß in Indien; ſeinen Namen hat er durch folgende Veranlaſſung bekommen. Eine kalauriſche Nymphe gebahr einem Inder einen Sohn von ungemeiner Schönheit, welcher Ganges hieß. Einſt beſchlief dieſer unwiſſender Weiſe in der Trunkenheit ſeine eigene Mut-

9) Man vergleiche damit Ovids Erzählung im 11ten Buche der Verwandlungen, V. 50 ff. Die Worte τον σωματος, ſcheinen anzuzeigen, daß hier etwas fehlt.

10) Oder, mit Epheu umwundene Stäbe, welche die Bakchanten zu tragen pflegten.

Mutter Diopithuſa. Als er bey Tage von der Amme die wahre Beſchaffenheit der Sache erfuhr, ſtürzte er ſich aus allzugroßer Betrübniß in einen Fluß, der vorher Chliarus hieß, und nun nach ihm den Namen Ganges bekam. An deſſen Ufern wächſt eine dem Bugloſſus oder Borretſch ähnliche Pflanze. Dieſe zerquetſcht man, hebt den ausgepreßten Saft auf, und ſpritzt ihn um die Höhlen der Tiger her, welche vermöge der Kraft der ausgegoſſenen Feuchtigkeit 11) nicht hervorgehen können und ſterben. So erzählt Kalliſthenes im dritten Buche von der Jagd.

An dem Ganges liegt ein Berg, der *folgenden* der Urſache wegen Anatole (Aufgang) genannt wird. Der Sonnengott ſah einſt die Anaxibia in einer reizenden Gegend liegen und entbrannte gegen ſie in eine ſo große und unbeſiegbare Liebe, daß er ſie eifrigſt verfolgte, in der Abſicht, ihr Gewalt anzuthun. Da Anaxibia ſich weiter nicht zu retten wußte, nahm ſie ihre Zuflucht zu dem Tempel der Diana Orthia, 12) der auf einem Berge, Namens Koryphe (Gipfel oder Spitze)

11) Im Texte ſteht das Wort *πεπειρα*, das hier nach dem Zuſammenhange Saft oder Feuchtigkeit bedeuten muß, aber ſonſt nirgends ſo gebraucht wird. Vielleicht verräth auch dieſes Wort die ſpätere Entſtehung der Schrift.

12) Unter dieſem Beynamen wurde Artemis oder Diana wohl hin und wieder in Griechenland, beſonders in Sparta, verehrt, aber nicht in Indien.

Spitze) lag, und verſchwand daſelbſt vor ſeinen Augen. Der Gott folgte ihr auf dem Fuße nach, und da er ſeine Geliebte nirgends fand, gieng er vor Verdruß an dieſem Orte auf. Die Einwohner nannten nun dieſes Verfalls wegen den Berg Anatole (Aufgang der Sonne), wie Ramaron im zehnten Buche der indiſchen Geſchichten erzählt.

5. Phaſis.

Der Phaſis iſt ein Fluß in Skythien, und fließt neben einer Stadt gleiches Namens 13) vorbey. Er hieß ſonſt Arkturos (Bärenhüter) wegen der Lage der kalten Länder. Den andern Namen bekam er aus folgender Urſache. Phaſis, ein Sohn des Sonnengottes und der Okyrrhoe, Okeanus Tochter, ergriff ſeine Mutter auf friſcher That im Ehebruch, und tödtete ſie. Bey Erſcheinung der Furien gerieth er in Wahnſinn und ſtürzte ſich in den Arkturus, der nun nach ihm Phaſis genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Staude, Namens Leukophyllos (Weißblatt). 14) Man findet

13) Phaſis war eine griechiſche Colonie und ein anſehnlicher Handelsort, Strabo, Plinius und Pomponius gedenken dieſer Stadt ebenfalls.

14) Die folgende Erzählung iſt, ſo wie mehrere aus dieſer Schrift, der Abhandlung des Ariſtoteles de mirabilibus auſcultationibus K. 169. beygefügt, wo H. Beckmann ſagt, daß er dieſe Pflanze oder Staude weder bey einem ältern noch neuern Botaniker habe finden können.

ſie gegen den Anfang des Frühlings an den Myſterien der Hekate, und zwar in der Morgendämmerung unter begeiſternden Geſängen. 15) Eiferſüchtige Männer brechen ſie ab, ſtreuen ſie um das Schlafzimmer ihrer Weiber herum, und erhalten dadurch ihr Ehebette unbefleckt. Wenn ein Laſterhafter etwa in der Trunkenheit frech genug iſt, ſich nicht daran zu kehren, und einen ſolchen Platz betritt, ſo verliert er alle vernünftige Ueberlegung, und bekennt jedem ſogleich, was er Böſes verübt hat, oder verüben wollte. Die Umſtehenden ergreifen ihn nun, und werfen ihn, in eine Thierhaut genäht, in den Schlund der Gottloſen, eine runde Oeffnung, die einem Brunnen ähnlich iſt. Dieſer ſtößt nach dreyßig Tagen den hineingeworfenen Körper, mit Würmern bedeckt, in den mäotiſchen See. Alsbald erſcheinen vorher nicht geſehene Geyer und zerreißen den Leichnam, wie Kteſippus im zweyten Buche der ſkythiſchen Geſchichte erzählt.

An dem Phaſis liegt der Berg Kaukaſus, welcher ſonſt den Namen Boreas Bett führte, aus folgender Urſache. Boreas entführte aus verliebter Neigung die Chloris, Arkturus Tochter, brachte ſie auf einen Hügel, Niphantes (der beſchneite) genannt, und zeugte mit ihr einen Sohn, Hyr-

15) Für das unverſtändliche προς παντεμον ὀδον, habe ich die Hydſoniſche Conjectur προς πλατειαν ὀδον in die Ueberſetzung aufgenommen.

Syrpax, der dem Heniochus in der Regierung folgte. Davon hieß nun der Berg Boreas Bett. Den Namen Kaukaſus erhielt er folgendes Umſtands wegen. Nach dem Streite mit den Rieſen floh Kronos, um Jupiters Drohungen auszuweichen, nach der Spitze von Boreas Bett, und hielt ſich da unter der Geſtalt eines Krokodills verborgen. Prometheus ſchnitt den Kaukaſus, einen Hirten des Landes, auf, betrachtete die Beſchaffenheit ſeiner Eingeweide, und er ſah daraus, daß die Feinde nicht ferne wären. 16) Hierauf erſchien Jupiter ſelbſt, band ſeinen Vater mit geflochtener Wolle, und warf ihn in den Tartarus; den Berg aber nannte er jenem Hirten zu Ehren Kaukaſus, ließ den Prometheus daran feſſeln, und zwang ihn, ſich von einem Adler, der ſeine Eingeweide fraß, foltern zu laſſen, weil er ſich an den Eingeweiden vergriffen hatte, wie Kleanthes im dritten Buche des Götterſtreites erzählt. Eben dieſem zufolge wächſt auf dem Berge ein gewiſſes Kraut, Prometheios, ge-

16) Bey dieſer Stelle bin ich der von Hemſterhuis in den Anmerkungen zum Lukian Th. 1. S. 202 angegebenen Verbeſſerung gefolgt. Auch muß wohl im vorhergehenden τιτανομαχιαι ſtatt γιγαντομαχιαι geleſen werden, weil Kronos oder Saturn nicht zu den Giganten oder den Himmel ſtürmenden Rieſen, ſondern zu den Titanen gehört.

nannt, 17) welches Medea ſammelte, und den ausgepreßten Saft gegen die feindſeligen Geſinnungen ihres Vaters brauchte.

6. Arar.

Der Arar iſt ein Fluß im Lande der Kelten. Den Namen ſoll er von ſeiner Vereinigung mit dem Rhodanus 18) bekommen haben, denn in dieſen ergießt er ſich im Lande der Allobroger. Er hieß vorher Brigulus, veränderte aber ſeinen Namen aus folgender Urſache. Arar ging einſt der Jagd wegen in einen Wald, und da er hier ſeinen Bruder Keltiberus von wilden Thieren zerriſſen fand, brachte er ſich aus allzugroßer Betrübniß eine tödtliche Wunde bey, und ſtürzte ſich dann in den Fluß Brigulus, der nun nach ihm Arar genannt wurde.

In demſelben wird ein großer Fiſch erzeugt, den die Einwohner Skolopidos 19) nennen. Dies

17) Die Beſchreibung von dieſem Kraute und deſſen großen Wirkungen findet man beym Apollonius Rhodius, B. 3. V. 844. ff.

18) Nämlich von dem griechiſchen Worte ἀραρίσκω, ſich mit etwas vereinigen. Der Arar iſt die heutige Saone, der Rhodanus aber die Rhone.

19) Dieſen Fiſch kennt Niemand. Daher giebt ſich Mauſſakus viele, meines Erachtens, vergebliche Mühe mit demſelben, und will dafür leſen Klupia, welcher Fiſch aber eben ſo wenig bekannt iſt, da er hier groß genannt wird, Plinius aber den Klupia als ein kleines Fiſchchen beſchreibt. In Fabeln darf man nicht alles ſo genau ſuchen.

Dieſer iſt im zunehmenden Monde weiß, im abnehmenden aber wird er ganz ſchwarz, und wenn er ſeine höchſte Größe erreicht hat, wird er von ſeinen eigenen Gräthen getödtet. In dem Kopfe dieſes Fiſches findet ſich ein den Salzklümpchen ähnlicher Stein, welcher gegen das viertägige Fieber ſehr heilſam iſt, wenn man ihn im abnehmenden Monde auf die linke Seite des Körpers bindet, wie Kalliſthenes von Sybaris, im dreyzehnten Buche der galliſchen Begebenheiten, und aus ihm Timagenes, der Syrer, berichtet.

An dem Arar liegt ein Berg, der Lugdunus heißt. Seinen Namen hat er bey folgender Gelegenheit erhalten. Momorus und Atepomarus wollten, da ſie vom Seſeroneus aus ihrem Reiche vertrieben worden, auf Befehl des Orakels an dieſem Hügel eine Stadt erbauen. Während der Grund dazu gegraben wurde, erſchienen plötzlich viele Raben, und ſetzten ſich mit ausgebreiteten Flügeln auf die da herum ſtehenden Bäume. Momorus, der des Wahrſagens aus dem Vogelfluge kundig war, nannte die Stadt Lugdunum. 20) Denn Lugos bedeutet in der Sprache

20) Das heutige Lyon in Frankreich. Nach Dio Kaſſius B. 46. K. 50. iſt Lugdunum erſt im 711 Jahre nach R. E. ungefähr 40 Jahre vor Chr. G. von L. Munatius Plancus erbaut worden. Wenn man der hier angeführten Erzählung einigen Glauben beymeſſen will, muß die Stadt weit älter ſeyn, und

der Kelten einen Raben, und Dunos einen hervorragenden Ort, wie Kleitophon im dreyzehnten Buche von den Erbauungen der Städte sagt.

7. Paktolus.

Der Paktolus ist ein Fluß in Lydien. Bey der Stadt Sardis. Er hieß sonst Chrysorocheas. Chius, ein Sohn des Apollo und der Apathippe, trieb eine magische Kunst, und weil er in sehr dürftigen Umständen war, erbrach er in dunkler Nacht die Schatzbehältnisse des Krösus, holte das Geld heraus und vertheilte es unter seine Angehörigen. Da er aber einst von der Wache darüber ertappt und gefangen wurde, stürzte er sich in den Fluß, der nun davon Chrysorrhoas genannt wurde. 21) Den Namen Paktolus bekam er folgendes Umstands wegen. Paktolus, ein Sohn des Eiolis und der Laukothoe, beschlief an den Mysterien der Venus unwissender Weise seine Schwester Domidike. Als man ihn von dem, was vorgefallen war, unterrichtete, gerieth er

und ihr Ursprung in die Zeiten der Fabel hinauf steigen, und also Munatius nur für den Wiederhersteller einer alten verfallenen Stadt gehalten werden. S. Dodwells Abhandlung in den Geogr. Minor. Th. 2. S. 119.

21) Also von χρυσος, Gold und ῥεειν fließen, wegen des entwendeten Goldes, das an Chius Tode Ursache war. Maussakus glaubt aber, der Dieb müsse nicht Chius, sondern Chrysorrhoes geheißen haben.

er in eine ſo große Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Chryſorrhoas ſtürzte, der nun nach ihm Paktolus genannt wurde.

In dieſem Fluſſe findet man den feinſten Goldſand, 22) welcher in die glückliche Bucht herabgeführt wird. Auch giebt es darin einen Stein, der Aurophylax 23) (Goldhüter) heißt, und dem Silber ähnlich iſt. Aber er iſt ſchwer zu finden, weil er mit dem herabgeführten Goldſande vermiſcht iſt. Er beſitzt folgende Eigenſchaft. Die vornehmen Lidier kaufen ihn auf, legen ihn vor den Eingang ihrer Schatzkammern und bewahren auf ſolche Art ihr zurückgelegtes Gold in aller Sicherheit. Denn ſo oft dieſe ſich nähern, giebt der Stein den Schall einer Trompete von ſich, und dann ſtürzen ſich jene, als wenn ſie durch Trabanten verfolgt würden, von ſteilen Höhen herunter. Der Ort, wo ſie dieſen gewaltſamen Tod erleiden, heißt Paktolus Wache. Hier wächſt auch ein Kraut mit purpurfarbener Blume, das Chryſopole genannt wird, weil die

22) Nach den Worten, d a r i ſ c h e n Goldſand, weil die von D a r i u s benannten Goldſtücke aus dem feinſten Golde geprägt waren. Wo die g l ü c k l i c h e Bucht oder B u ſ e n zu ſuchen iſt, weiß ich nicht; vermuthlich ſoll ſie den Namen von dem dort ausgewaſchenen Golde haben.

23) Im Texte ſteht A r u r a p h y l a x, Feldhüter. Ich folge aber ohne Bedenken der von H u d ſ o n vorgeſchlagenen Verbeſſerung, die durch das Folgende beſtätiget wird.

benachbarten Städte das rechte Gold daran probiren. Man taucht 24) nämlich dieſe Pflanze, während das Gold geſchmolzen wird, hinein; iſt es ächt, ſo werden die Blätter vergoldet und behalten die Subſtanz der Materie; iſt es aber verfälſcht, ſo nehmen ſie die veränderte Maſſe nicht an. Dieß erzählet Chryſermus im dritten Buche von den Flüſſen.

An dem Paktolus liegt der Berg Tmolus, ein Aufenthalt allerley wilder Thiere. Er heißt ſonſt Karmanorius, von Karmanor, einem Sohne des Bakchus und der Alexirrhóa', welcher hier auf der Jagd von einem wilden Schwein getödtet wurde. In der Folge aber bekam er den Namen Tmolus durch folgende Veranlaſſung. Tmolus, ein Sohn des Mars und der Theogone, König von Lydien, erblickte einſt, da er auf dem Berge Karmanorius jagte, die Arrhipe, eine mit der Diana in Geſellſchaft lebende Jungfrau. Er verliebte ſich in ſie, und von ſeiner Neigung hingeriſſen, verfolgte er ſie überall, in der Abſicht, ſie mit Gewalt zu ſeinem Willen zu zwingen. Das Mädchen floh, da ſie ihm nicht weiter entrinnen konnte, in den Tempel der Diana, aber der Tyrann ſetzte ſich über alle Furcht vor den Göttern hinweg, und ſchändete ſie in dem Heiligthum. Erzürnt über dieſe That, ſchickte die Göttinn

24) Für ἀπτουσι muß hier ohne Zweifel βαπτουσι geleſen werden.

Göttinn einen wüthenden Stier gegen ihn, von welchem er in die Höhe geworfen wurde, ſo daß er auf ſpitzige Pfäle herab fiel und unter großen Qualen ſtarb. Theoklymenus, der Sohn des Tmolus, begrub ſeinen Vater und nannte den Berg nach ihm Tmolus.

Es giebt daſelbſt einen Stein, der dem Bimsſtein ähnlich iſt, aber nur ſelten gefunden wird, weil er des Tags über ſeine Farbe viermal verändert. Mädchen, die ihres Alters wegen noch nicht zu reifem Verſtande gekommen ſind, werden ihn mehrentheils gewahr; wenn ihn aber mannbare Jungfrauen erblicken, ſo ſind ſie vor allen Nachſtellungen gegen ihre Keuſchheit geſichert, wie Kleitophon erzählt.

8. Lykormas.

Der Lykormas iſt ein Fluß in Aetolien. Den Namen Euenus bekam er durch folgende Veranlaſſung. Idas, Aphareus Sohn, entführte aus heftiger Liebe die Marpiſſa, 25) und brachte ſie nach Pleuron. 26) Euenus, von dieſem Vorfall unterrichtet, verfolgte den Räuber ſeiner Tochter; da er aber an den Lykormas kam, verzweifelte er an der Einholung der Fliehenden und ſtürzte

25) Der Marpiſſa gedenkt auch Homer im 9ten Buche der Iliade, V. 557. als Tochter des Euenus, und Gattin des Idas.

26) Pleuron war eine Stadt in Aetolien, gegen Weſten vom Euenus.

ſtürzte ſich in den Fluß, der nach ihm Euenus genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt ein Kraut, Namens Sariſſa, das einem Spieße 27) ähnlich iſt, und gegen die Blödigkeit des Geſichts gute Dienſte leiſtet. Der daran liegende Berg Myenus hat ſeinen Namen von Myenus, einem Sohne des Teleſtors und der Alpheſibóa. Dieſer wurde nämlich von ſeiner Stiefmutter geliebt, und weil er das Bett ſeines Vaters nicht beflecken wollte, entwich er auf den Berg Aphyus. Teleſtor aber, von ſeinem Weibe eiferſüchtig gemacht, ſetzte ihm nach, und durchſtrich mit ſeinen Trabanten die ganze Einöde, um ſeiner habhaft zu werden. Myenus kam nun den Drohungen ſeines Vaters zuvor, und ſtürzte ſich von einer ſteilen Höhe herunter. Durch göttliche Fügung wurde hierauf der Berg nach ihm Myenus genannt. Auf demſelben wächſt eine Blume Leukoion (weiße Viole), welche ſogleich verwelkt, wenn von einer Stiefmutter geredet wird. Dieß erzählt Derkyllus im dritten Buche von den Bergen.

9. Mäander.

Der Mäander, ein Fluß in Aſien, hieß vorher Anabánon (bergaufflieſſend), weil er der einzige Fluß iſt, der gleich von ſeiner Quelle an wieder in ſich ſelbſt zurückläuft. Den Namen Mäan-

27) Sariſſa bedeutet nämlich eine gewiſſe Art von Spieſſen, die beſonders in Makedonien gebräuchlich war.

Mäander bekam er von Mäander, dem Sohn des Kerkaphus und der Anaxibia, welcher mit den Peſſinuntern 28) Krieg führte, und der Mutter der Götter das Gelübde that, wenn er den Sieg davon trüge, ihr denjenigen zu opfern, der ihm zuerſt wegen ſeiner Thaten Glück wünſchen würde. Da er ſiegreich zurückkehrte, kam ihm ſein Sohn Archelaus mit ſeiner Mutter und Schweſter glückwünſchend entgegen. Aengſtlich erinnerte er ſich nun des vorbeſagten Gelübdes, und ſo führte er gezwungener Weiſe ſeine Angehörigen zu den Altären. Hierauf ſtürzte er ſich voller Verzweiflung über das, was geſchehen war, in den Fluß Anabänon, welcher von ihm Mäander genannt wurde, wie Timolaus im erſten Buche der phrygiſchen Geſchichte erzählt. Auch gedenkt Agathokles, der Samier, dieſer Begebenheit in der Republik der Peſſinunter; hingegen Demoſtratus von Apamea erzählt folgende Geſchichte.

Mäander, der zum oberſten Feldherrn gegen die Peſſinunter war erwählt worden, trug wider ſeine Erwartung den Sieg davon, und vertheilte die Weihgeſchenke der Mutter der Götter unter ſeine Soldaten. Durch Fügung der Göttinn wurde er plötzlich alles Verſtandes beraubt, und brachte

28) Peſſinus war eine Stadt des alten Phrygiens, die aber in ſpätern Zeiten zu Galatien gerechnet worden. Hier ſtand der älteſte und berühmteſte Tempel der Kybele oder der Mutter der Götter, wovon Herodian B. 1. K. 11. Nachricht giebt.

brachte ſeine Frau und ſeinen Sohn ums Leben. Bald darauf kam er wieder zur Beſinnung, und weil ihm das, was geſchehen war, ſehr leid that, ſtürzte er ſich in den Fluß, der von ihm Mäander genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, der im entgegengeſetzten Verſtande Sophron (der vernünftige) genannt wird. Wirft man dieſen Stein Jemanden in den Buſen, ſo wird er davon raſend, und bringt einen ſeiner Verwandten ums Leben. Sobald er aber die Mutter der Götter verſöhnt, wird er von dem Uebel wieder befreyt, wie Demaratus im dritten Buche von den *Flüſſen* erzählt. Auch gedenkt Archelaus dieſes Umſtandes im erſten Buche von den Steinen.

Am Mäander liegt der Berg Sipylus, der ſeinen Namen vom Sipylus, dem Sohne des Agenors und der Diopippe hat. Als dieſer unwiſſender Weiſe ſeine Mutter getödtet hatte, und deßhalb von den Furien getödtet wurde, begab er ſich auf den Berg Keraunius, und endigte aus Verzweiflung ſein Leben durch einen Strick. Durch göttliche Fügung wurde der Berg nach ihm Sipylus genannt.

Auf demſelben wird ein Stein erzeugt, der dem Kylinder 29) ähnlich iſt. Fromme Kinder, wenn ſie dieſen Stein finden, verehren ihn in

29) Auch ein fabelhafter Stein, der unten beym Alpheus vorkommen wird.

in das Heiligthum der Mutter der Götter, und ſo machen ſie ſich nie eines Vergehens gegen ihre Aeltern ſchuldig, vielmehr lieben ſie dieſelben auf das zärtlichſte, und beweiſen ſich gegen alle ihre Verwandten gefällig, wie Agatharchides der Samier im vierten Buche von den Steinen erzählet. Auch ſpricht Demaratus im vierten Buche der phrygiſchen Geſchichte umſtändlich hiervon.

10. Marſyas.

Der Marſyas iſt ein Fluß in Phrygien, welcher bey der Stadt Kelenä 30) vorbey fließt. Er hieß vorher Midas Quelle aus folgender Urſache. Midas, König der Phrygier, kam einſt in die wüſteren Gegenden ſeines Landes, und da er hier Mangel an Waſſer litt, berührte er die Erde, aus welcher ſogleich eine goldene Quelle entſprang. Weil aber das Waſſer zu Gold wurde, und er ſehr durſtig war, auch ſein Gefolge viel ausſtehen mußte, rief er den Bakchus um Hülfe an, der auch ſein Gebet erhörte und reichliches Waſſer hervorquellen ließ. Nachdem die Phrygier ihren Durſt gelöſcht hatten, nannte Midas den aus der Quelle herabſtrömenden Fluß Quelle des Midas. Den Namen Marſyas erhielt er bey folgender Gelegenheit. Nachdem Marſyas vom Apollo war beſiegt und geſchunden worden, entſtanden

30) Kelenä war in ältern Zeiten die Hauptſtadt Phrygiens und bekam nachher den Namen Apamea. Sie lag nicht weit von der Quelle des Mäanders.

ſtanden aus dem vergoßnen Blute Satyrn und ein Fluß, der nach ihm Marſyas genannt wurde. 31) Dieß erzählt Alexander Cornelius im dritten Buche der phrygiſchen Geſchichte.

Euemeridas, der Knidier, führt folgende Erzählung an. Der Schlauch des Marſyas 32), der durch die Länge der Zeit war verzehret worden, fiel von der Erde herab in Midas Quelle, wurde von dem Waſſer allmählig fortgeführt, und von einem Fiſcher gefunden. Auf Befehl des Orakels baute nun der Lakedämonier Peiſiſtratus neben den Ueberbleibſeln des Satyrs eine Stadt, die er dieſes Vorfalls wegen Norikum nannte. 33) Denn in der Sprache der Phrygier bedeutet Norikum einen Schlauch.

An dieſem Fluſſe wächſt ein Kraut, Aulos (Flöte) genannt. Wenn man dieſes gegen den Wind ſchüttelt, giebt es einen angenehmen Klang von ſich, wie Derkyllus im erſten Buche von den Satyrn meldet.

Neben

31) Paläphatus K. 48. ſagt ebenfalls, daß aus Marſyas Blute ein Fluß entſtanden ſey; aber nach Ovid im 6ten Buche der Verwandlungen V. 395. ff. hat er ſeinen Urſprung von den Thränen, welche die Satyrn, Faunen und Nymphen über Marſyas Unglück vergoſſen.

32) Oder, die dem Marſyas abgezogene Haut.

33) Norikum müßte alſo eine Stadt in Phrygien geweſen ſeyn, ſie kömmt aber ſonſt weiter nicht vor. Vielleicht iſt auch der Name verfälſcht.

Neben demſelben liegt ein Berg, welcher Berekynthius heißt. Seinen Namen hat er vom Berekynthus, dem erſten Prieſter der Mutter der Götter. Hier wird ein Stein erzeugt, der Machära (Meſſer) genannt wird, weil er einem eiſernen Inſtrumente *) ähnlich iſt. Wer dieſen Stein, während die Myſterien der Göttin gefeyert werden, findet, wird davon raſend, wie Agathárchides in der phrygiſchen Geſchichte erzählt.

II. Strymon.

Der Strymon iſt ein Fluß in Thrakien, bey der Stadt Hedonis. 34) Ehemals hieß er Paläſtinus, vom Paläſtinus, Neptuns Sohn. Dieſer führte mit ſeinen Nachbarn Krieg, und da er in eine Krankheit fiel, ſchickte er ſeinen Sohn Aliakmon als Feldherrn ab, welcher aber gar zu hitzig focht, und im Treffen erſchlagen wurde. Auf die Nachricht von dieſem Vorfalle ſtürzte ſich Paläſtinus, ohne daß es ſeine Leibwache merkte, aus Verzweiflung in den Fluß Kanozus, der nach ihm Paläſtinus genannt wurde. Als Strymon, ein Sohn des Mars und der Helike, den Tod ſeines

*) Für σιδηρου wäre wohl beſſer zu leſen σιδηρου.

34) Eine Stadt Hedonis oder Edonis gab es nicht, wohl aber einen Strich Landes, der von der Völkerſchaft der Edonier ſeinen Namen hatte.

ſeines Sohnes Rheſus 35) erfuhr, verfiel er in eine ſolche Betrübniß, daß er in den Fluß Paliſtinus ſprang, welcher von ihm den Namen Strymon erhielt. Es giebt darin einen Stein, Pauſilypos (Trauerſtillend) genannt. Ein Betrübter, der ihn findet, wird ſogleich von aller ſeiner Noth befreyt, wie Jaſon, der Byzanter, in den tragiſchen Erzählungen berichtet.

An dieſem Fluſſe liegen die Berge Rhodope und Hämus. Dieſe waren Geſchwiſter und verliebten ſich in einander. Hämus nannte auf eine gottvergeſſene Weiſe ſeine Schweſter Juno, und Rhodope, ihren Geliebten, Jupiter. Über die beſchimpften Götter nahmen dieß Beyinnen ſehr übel, und verwandelten beyde in Berge gleiches Namens.

Auf denſelben giebt es Steine, die Philadelphi (liebende Geſchwiſter) heißen. Sie ſind rabenſchwarz und von menſchlicher Figur. Wenn man ſie neben einander legt, und bey ihren Namen nennt, entfernen ſich beyde ſogleich von einander. Dieß berichtet Thraſyllus, der Mendeſier, im dritten Buche von den Steinen, auch ſpricht Jaſon, der Byzanter, umſtändlich davon in den tragiſchen Erzählungen.

12.

35) Rheſus war nach Homer im zoten Buche der Iliade, V. 435. ein Sohn des Eioneus. Er lief im troianiſchen Kriege dem Priamus zu Hülfe, wurde aber von Diomedes erſchlagen.

12. Sagaris.

Der Sagaris iſt ein Fluß in Phrygien *); er hieß ſonſt Xerabates 36) des Umſtands wegen, weil er im Sommer oft trocken gefunden wird. Den Namen Sagaris bekam er durch folgende Veranlaſſung. Sagaris, ein Sohn des Myndonis und der Alexirrhoe bezeugte die größte Verachtung gegen die Myſterien der Mutter der Götter, und beſchimpfte die Prieſter und Verſchnittenen derſelben. Uber dieſe Frechheit war die Göttin äußerſt aufgebracht, und verſetzte ihn in Raſerey, ſo daß er alles Verſtandes beraubt, in den Fluß Xerabates ſprang, der nun von ihm Sagaris genannt wurde.

Es erzeugt ſich darin ein Stein, der Autoglyphus (von ſelbſt geſchnitten) heißt, weil das Bildniß der Mutter der Götter darauf gefunden wird. Wenn ein Verſchnittener dieſen ſehr ſeltenen Stein findet, ſo iſt ihm nichts mehr neu und befremdend, ſondern er kann nun die wunderbarſten Ereigniſſe, die der Natur zuwider ſind, beherzt mit anſehen, wie Aretazes in der phrygiſchen Geſchichte meldet.

An dem Fluſſe Sagaris liegt ein Berg, Ballinäus genannt, welches in der Ueberſetzung ſo viel als königlich bedeutet. Den Namen hat er von Ballinäus, dem Sohne des Ganymedes

*) Er entſpringt in Galatien, und fließt durch Phrygien und Bithynien ins ſchwarze Meer.

36) D. h. durch den man trocknen Fußes gehen kann.

und der Medeſigiſte. Da dieſer ſeinen Vater an der Auszehrung leiden ſah, ſtiftete er den Einwohnern ein Feſt, das auch bis jetzt noch das ballimäiſche genannt wird. Auf dieſem Berge findet ſich ein Stein, der Aſter (Stern) heißt. Er pflegt im Anfange des Herbſtes in dunkler Nacht wie Feuer zu glänzen. In der Sprache der Einwohner heißt er Ballen, welches ſo viel als König bedeutet. Dieß meldet Hermeſianax, der Kyprier, im zweyten Buche der phrygiſchen Geſchichte.

13. Skamander.

Der Skamander iſt ein Fluß in Troas. 37) Er hieß vorher Xanthus, bekam aber jenen Namen durch folgende Veranlaſſung. Skamander, ein Sohn des Korybas und der Demodike, ward, da er unverſehens bey der Feyer der Myſterien der Rhea erſchien, in ſolche Raſerey verſetzt, daß er wüthend nach dem Fluſſe Xanthus lief, und ſich in denſelben ſtürzte, welcher dann nach ihm Skamander genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, welche Giſtros heißt. Sie iſt einer Erbsſchotte ähnlich, und enthält Körner, die ſich ſchütteln laſſen, wovon

37) Dem vormaligen trojaniſchen Reiche. Der Fluß iſt aus Homern bekannt, welcher von ihm im 20ten Buche der Iliade V. 74. ſagt:

Xanthos im Kreis der Götter genannt, von Menſchen Skamandros.

wovon ſie eben ihren Namen bekommen hat. 38) Wer dieſe bey ſich trägt, erſchrickt vor keiner Erſcheinung, ſelbſt nicht vor der Gegenwart eines Gottes, wie Demoſtratus im zweyten Buche von den Flüſſen verſichert.

Am Skamander liegt der Berg Ida, ſonſt Gargarus genannt, wo Altäre Jupiters und der Mutter der Götter ſtehen. Den Namen Ida hat er bey folgender Gelegenheit erhalten. Aegeſthius, ein Sohn des Diosphorus, verliebte ſich in ein Mädchen Ida, beſchlief ſie, und zeugte mit ihr die ſogenannten idäiſchen Daktyler. 39) Da ſie aber in dem Heiligthume der Rhea wahnſinnig wurde, nannte Aegeſthius ihr zu Ehren, den Berg Ida. Auf demſelben findet man einen Stein, Kryphius (der Verborgene) genannt, der nur allein an den Myſterien der Götter ſichtbar wird. Dieß meldet Herakleitus von Sikyon im zweyten Buche von den Steinen.

14. Tanais.

Der Tanais iſt ein Fluß in Skythien. Vormals hieß er Amazonius, weil die Amazonen ſich darin badeten. Den jetzigen Namen bekam er durch folgende Veranlaſſung. Tanais, ein Sohn des Beroſſus und der Lyſippe, einer Amazone,

38) Seiſtros oder Siſtrum, war ein klapperndes Inſtrument, das bey dem Dienſte der Iſis gebraucht wurde.

39) S. Diodors Bibliothek der Geſchichte, B. 5. K. 64. f.

lebte ſehr keuſch und enthaltſam. Er haßte das weibliche Geſchlecht, verehrte bloß den Mars, und hielt ſogar das Heyrathen für etwas ſchimpfliches. Venus aber brachte ihm eine Liebe zu ſeiner eigenen Mutter bey. Anfänglich ſuchte er dieſe Leidenſchaft zu bekämpfen; da er aber von der Heftigkeit derſelben beſiegt wurde, und von ſeiner Enthaltſamkeit und Frömmigkeit nicht abweichen wollte, ſo ſtürzte er ſich in den Fluß Amazonius, der nun nach ihm Tanais genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, Halinda genannt, deren Blätter den Kohlblättern ähnlich ſind. Die Einwohner des Landes zerquetſchen ſie, beſtreichen ſich mit dem Safte, und werden davon ſo erwärmt, daß ſie die Kälte ſtandhaft ertragen. Den Saft nennen ſie in ihrer Sprache Beroſſus-Oel. Auch findet ſich darin ein dem Kryſtall ähnlicher Stein, welcher eine menſchliche Figur hat, und mit einem Kranze verſehen iſt. Nach dem Tode des Königes halten die Einwohner die Königswahl an dem Fluſſe, und wer dieſen Stein gefunden hat, wird ſogleich König und erhält das Zepter des Verſtorbenen, wie Kteſiphon im dritten Buche von den Pflanzen erzählt. Auch Ariſtobulus gedenkt dieſes Umſtandes im erſten Buche von den Steinen.

An dem Tanais liegt ein Berg, der in der Landesſprache Brixaba heißt, welches in der Ueberſetzung ſo viel als Widderſtirn bedeutet.

Dieſen

Dieſen Namen bekam er durch folgende Veranlaſſung. Als Phryxus ſeine Schweſter Helle im Pontus Euxinus 40) verloren hatte, und er den Rechten der Natur gemäß darüber äuſſerſt beſtürzt war, hielt er auf der Spitze eines gewiſſen Berges ſtille. Einige Barbaren wurden ihn hier gewahr, und ſtiegen bewaffnet den Berg herauf. Aber der goldwollige Widder guckte ſich ſorgfältig um, und da er einen Haufen Leute anrücken ſah, weckte er mit menſchlicher Stimme den Phryxus aus dem Schlafe, ließ ihn wieder aufſitzen und brachte ihn glücklich ins Land der Kolchier. Dieſes Vorfalls wegen wurde dieſer Berg Widderſtirn genannt.

Auf demſelben wächſt ein Kraut, das in der Sprache der Barbaren Phrixa, das heißt, Feind des Böſen genennt wird. Es iſt der Raute ähnlich, und wenn Stiefſöhne es bey ſich tragen, können die Stiefmütter ihnen nichts zu Leide thun. Am häufigſten wächſt es bey der ſogenannten Höhle des Boreas. Beym Einſammeln iſt es kälter als Schnee; wenn aber einem von ſeiner Stiefmutter nachgeſtellt wird, giebt es Flammen von ſich. Wer ſich vor einer Stiefmutter zu fürchten hat, ſieht dieß als ein warnendes Zeichen an, und entgeht dadurch den über ihm

40) Nach der gewöhnlichen Mythologie, fiel Helle da ſie mit ihrem Bruder Phryxus auf einem Widder über den Helleſpont fuhr, herab, und gab dieſer Meerenge den Namen. S. Apollodors Bibliothek. B. 1. K. 9.

ſchwebenden Gefahren, wie Agathon, der Samier, im zweyten Buche der ſkythiſchen Geſchichte erzählt.

15. Thermodon.

Der Thermodon iſt ein Fluß in Skythien. Seinen Namen hat er durch einen gewiſſen Vorfall erhalten; vorher hieß er Kryſtallus, weil er auch mitten im Sommer gefriert, woran die Lage der Gegend Urſache iſt. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlaſſung — 41)

16. Nilus.

Der Nil iſt ein Fluß in Aegypten, neben der Stadt Alexandria. Vormals hieß er Melas, vom Melas, Neptuns Sohne. Nachher wurde er Aegyptus genannt, aus folgender Urſache. Aegyptus, ein Sohn des Vulkans und der Leukippe, war König des Landes. Da einſt der Nil eines innerlichen Kriegs wegen nicht anſchwoll und die Einwohner eine große Hungersnoth erlitten, verhieß der pythiſche Apollo Fruchtbarkeit und Ueberfluß, wenn der König ſeine Tochter den Göttern zum Sühnopfer darbringen würde. Aegyptus führte alſo, vom Unglück bedrängt, die Aganippe zu den Altären, aber nachdem ſie war geopfert worden, ſprang er aus Verzweiflung in den Fluß Melas, der nun nach ihm Aegyptus genannt wurde.

Den

41) Das übrige von dieſem Abſchnitte iſt verlohren gegangen.

Den Namen Nilus bekam er durch folgende Veranlaſſung. Garmathone, eine Königin der Länder Aegyptens, verlor ihren Sohn Chryſochoas, einen Jüngling in der Blüthe der Jahre, und beweinte ihn mit ihrem Geſinde unabläſſig. Einſt aber, da Iſis ihr unverſehens erſchien, unterdrückte ſie einſtweilen ihre Traurigkeit, nahm eine verſtellte Freude an und empfieng die Göttin mit aller Höflichkeit. Um dieſe fromme Geſinnung zu belohnen, lag Iſis dem Oſiris an, daß er doch ihren Sohn aus der Unterwelt wieder zurückbringen möchte. Da nun Oſiris den Bitten ſeiner Frau nachgab, bellte der Kerberus, oder wie ihn andere nennen, Phoberus; Nilus aber, der Gemahl der Garmathone, ward auf einmal wahnſinnig, und ſtürzte ſich in den Fluß Aegyptus, der nun nach ihm Nilus genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, der einer Bohne ähnlich iſt. Wenn dieſen die Hunde ſehen, ſo bellen ſie nicht. Auch iſt er den Beſeſſenen ſehr heilſam; denn ſobald er an die Naſe gehalten wird, weicht der böſe Geiſt von ihnen. 42) Es gibt auch noch andere Steine darin, die Kollotes heißen. Die Schwalben ſammlen ſie,

42) Aus dieſer Stelle ließe ſich gewiſſermaßen ſchlieſſen, daß der Verfaſſer in ein ſpäteres Zeitalter gehört, und von der chriſtlichen Religion Kenntniß gehabt, wo nicht gar ſich zu derſelben bekannt haben muß. S. Dodwells Abhandlung, S. 129. ff.

Inder ſeinem Zepter. Auch beſiegte er Iberien, und ließ den Pan als Statthalter des Landes zurück, welcher es nach ſich Pania nannte, woraus die Nachkommen durch Hinzuſetzung eines Buchſtabens Spanien gemacht haben. Dieß erzählt Soſthenes im dreyzehnten Buche der iberiſchen Geſchichte.

17. Eurotas.

Der Eurotas — 44) Himerus, ein Sohn der Nymphe Taygete, und des Lakedämons, that einſt, weil Venus über ihn erzürnt war, ſeiner Schweſter Kleodike bey einer Nachtfeyer unwiſſender Weiſe Gewalt an. Da er am folgenden Tage über dieſen Vorfall belehrt wurde, ſprang er aus Verzweiflung in den Fluß Marathon, der nun von ihm den Namen Himerus bekam. In der Folge wurde er aus dieſer Urſache Eurotas genannt. Als die Lakedämonier mit den Athenern Krieg führten, und den Vollmond abwarten wollten, 45): ſetzte ſich Eurotas, der Feldherr der Lakedämonier über allen Aberglauben

44) Ohne Zweifel iſt hier die gewöhnliche Formel des Verfaſſers ausgelaſſen: Der Eurotas iſt ein Fluß im Pelaponnes, neben der Stadt Sparta. Vormals hieß er Himerus, welchen Namen er aus folgender Urſache erhalten hat —

45) Aus der griechiſchen Geſchichte iſt bekannt, daß die Lakedämonier ſich immer ſorgfältig in Acht nahmen, kurz vor dem Vollmonde zu Felde zu ziehen oder ein Treffen zu liefern.

ben hinweg, und lieferte den Feinden ein Treffen, ob er gleich durch Blitze und Wetterleuchten davor gewarnt wurde. Er verlor aber sein ganzes Heer, und aus Betrübniß über dieses Unglück stürzte er sich in den Fluß Himerus, der nun nach ihm Eurotas genannt wurde.

Man findet in demselben einen Stein, der einem Helme ähnlich sieht und Thrasydeilos (Dreistfurchtsam) heißt. Denn sobald er eine Trompete hört, kommt er ans Gestade hervor, aber bey dem Namen der Athener springt er in die Tiefe zurück. Viele dieser Steine liegen als Weihgeschenke in dem Tempel der Minerva Chalkiokos, 46) wie Nikanor, der Samier, im zweyten Buche von den Flüssen berichtet.

Am Eurotas liegt ein Berg, der Taygetus heißt. Seinen Namen hat er von der Nymphe Taygete, welche Jupiter gewaltsamer Weise schändete. Sie gerieth darüber in solche Betrübniß, daß sie ihr Leben durch einen Strick auf dem Berge Amyklens endigte, welcher nun nach ihr Taygetes genannt wurde.

Auf diesem Berge wächst eine Pflanze, Namens Charisium (Reize schenkend) welches die Weiber im Anfange des Frühlings an den Hals hängen, und von ihren Männern desto zärtlicher geliebt werden, wie Kleanthes im ersten Buche von

46) Unter diesem Beynamen hatte Minerva einen berühmten Tempel in Sparta, der auch hier gemeynt ist.

von den Bergen berichtet. Auch redet umſtändlich davon Soſthenes von Knidus, aus welchem Hermogenes die Erzählung entlehnt hat.

18. Inachus.

Der Inachus iſt ein Fluß im argiviſchen Lande. 47) Er hieß vormals Karmanor; Haliakmon aber, ein geborner Tirynther, ſah einſt, da er auf dem Berge Kokkygius Kuckucksberg) ſein Vieh hüthete, unwiſſender Weiſe den Jupiter bey der Juno 48) liegen. Darüber gerieth er in Raſerey, lief wüthend fort, und ſtürzte ſich in den Fluß Karmanor, der nach ihm Haliakmon genannt wurde.

Den Namen Inachus bekam er bey folgender Gelegenheit. Inachus, Okeanus Sohn, verfolgte den Jupiter, der ſeine Tochter Jo geſchändet hatte, mit den ärgſten Schimpfreden und Läſterungen. Dieſer ward darüber aufgebracht, und ſchickte ihm die Tiſiphone, eine der Furien auf den Hals, von welcher er ſo ſehr gepeiniget wurde, daß er ſich endlich in den Fluß Haliakmon ſtürzte, der nun von ihm den Namen Inachus erhielt.

An

47) Oder im Gebiete der Stadt Argos im Peloponnes.

48) Nach dem Texte, bey der Rhea. Aber Hemſterhuis zeiget in ſeinen Anmerkungen zum Lucian Th. 1. S. 252. daß für Ρεα geleſen werden muß Ηρα.

An dieſem Fluſſe wächſt eine der Raute ähnliche Pflanze, Kyura 49) genannt. Weiber, welche ohne Gefahr die Frucht abtreiben wollen, legen ſie mit Wein benetzt auf den Nabel. Auch findet man darinn einen Stein, der an Farbe dem Beryll gleicht, aber ſogleich ſchwarz wird, wenn Leute, die ein falſches Zeugniß ablegen wollen, ihn in die Hand nehmen. Viele ſolche Steine liegen in dem Heiligthum der Juno Prosymnäa, 50) wie Timotheus in ſeiner Geſchichte von Argos meldet. Dieſes Umſtandes gedenkt auch Agathon der Samier im zweyten Buche von den Flüſſen; hingegen Agathokles der Mileſier ſagt in ſeinem Werke von den Flüſſen, Inachus ſey vom Jupiter ſeiner Ränke wegen durch einen Blitz erſchlagen und ausgetrocknet worden.

An dem Inachus liegen die Berge Mykenä, Apäſantus, Kokkygius, und Athenäus, die dieſe Namen aus folgenden Urſachen bekommen haben.

Der Apäſantus hieß zuvor Selenäus. Juno nämlich, die ſich gern an Herkules rächen wollte, machte die Selene (Göttinn des Mondes) zu ihrer Gehülfinn. Dieſe füllte vermittelſt magiſcher Zauberſprüche eine Kiſte mit Schaum an, woraus ein Löwe entſtand, den Iris mit ihren Gürteln feſt zuſammenſchnürte und auf den Berg Ophela

49) D. h. die Schwangerſchaft hindernd, oder die Frucht abtreibend.

50) Juno hatte dieſen Beynamen von dem Städtchen Proſymne im argiviſchen Gebiete.

Opheltius verſetzte. Hier zerriß der Löwe einen Hirten des Landes, der Apäſantus hieß, und durch göttliche Fügung bekam der Ort von ihm den Namen Apäſantus, wie Demodokus im erſten Buche der Herakleia, oder der Begebenheiten des Herkules erzählt. Nach Andern 51) iſt der Berg von Apäſantus, Akriſius Sohn, benennt worden. Dieſer jagte einſt in jener Gegend, und wurde von einer giftigen Schlange, die er getreten hatte, getödtet. Der König begrub ſeinen Sohn, und nannte nun den Berg, der vorher Selinuntius hieß, nach ihm Apäſantus. Auf demſelben wächſt ein Kraut, das Selene (Mond) heißt. Die Hirten ſammeln den davon abfließenden Schaum, beſtreichen damit ihre Füße, und können auf ſolche Weiſe von den Schlangen nicht verletzt werden.

Mykenä hieß zuvor Argius, von Argus, dem vieläugigen. Den Namen Mykenä bekam der Berg bey folgender Gelegenheit. Nachdem Perſeus die Meduſa umgebracht hatte, verfolgten Stheno und Euryale, die Schweſtern der Getödteten, den Mörder. Sie kamen bis auf dieſen Hügel, und weil ſie keine Hoffnung hatten, ihn noch einholen zu können, gaben ſie aus mitleidiger Empfindung

51) Dieſe zweyte Herleitung des Namens Apäſantus ſteht im Texte erſt nach der Erzählung vom Berge Mykenä. Da ſie durch irgend ein Verſehen verſetzt zu ſeyn ſcheint, ſo habe ich für nöthig gehalten, ſie wieder an ihren gehörigen Ort zu bringen.

dung ein Brüllen von ſich. Die Einwohner nannten nun dieſes Vorfalls wegen den Berg Mykenä, 52) wie Kteſias von Epheſus im erſten Buche der Perſeis erzählt.

Chryſermus, der Korinther, hingegen gedenkt im erſten Buche der peloponneſiſchen Begebenheiten folgender Geſchichte. Als Perſeus hoch in der Luft über dieſen Berg hinwegflog, entfiel ihm der Griff von ſeinem Schwerdte. Nun hatte Gorgophonus, ein vertriebener König der Epidaurier, ein Orakel bekommen, daß er alle Gegenden von Argolis durchziehen, und da, wo er einen Degengriff finden würde, eine Stadt erbauen ſollte. Da er nun auch auf den Berg Argius kam und daſelbſt den elfenbeinernen Degengriff fand, ſo baute er eine Stadt, die er dieſes Ereigniſſes wegen Mykenä nannte. 53) Auf dieſem Berge giebt es einen Stein, der Korybas heißt und die Farbe der Raben hat. Wer ihn findet, und bey ſich trägt, erſchrickt vor keiner noch ſo furchtbaren Erſcheinung.

Der Berg Kokkygius bekam ſeinen Namen durch folgende Veranlaſſung. Jupiter, der in ſeine Schweſter Juno verliebt war, brachte die Geliebte durch Bitten zu ſeinem Willen, und zeugte

52) Nämlich von μυκασθαι, brüllen.

53) Von dem Worte μυκης, welches einen Degengriff bedeutet.

zeugte mit ihr einen männlichen (Guckuck). 54) Dieſes Vorfalls wegen wurde der Berg, der ſonſt Dykeius hieß, nun Kokkygius (Guckucksberg) genannt, wie Agathonymus in ſeiner Perſis erzählt. Es wächſt daſelbſt ein Baum, Palinurus genannt. Jedes Thier, das ſich darauf ſetzt, wird wie vom Vogelleim feſtgehalten; dem Guckuck allein thut er nichts zu Leide, wie Kteſiphon im erſten Buche von den Bäumen erzählt.

Der Berg Athenäus endlich hat ſeinen Namen von der Athene (Minerva) erhalten. Nach der Zerſtörung von Troja nämlich kehrte Diomedes nach Argos zurück, erſtieg den kerauniſchen Berg und bauete da ein Heiligthum der Minerva, nannte auch den Berg ſelbſt nach der Göttin Athenäus. Es wächſt auf demſelben eine Wurzel, der Raute ähnlich. Weiber, die unwiſſender Weiſe davon eſſen, werden ſogleich toll. Die Wurzel heißt Adraſtea, wie Oleſimachus im zweyten Buche der Rückreiſen meldet.

19. Alpheus

54) Im Texte ſteht blos das unbeſtimmte Wort ἄρρεν, eines männlichen. — Aller Wahrſcheinlichkeit nach iſt das Wort κόκκυγα ausgelaſſen, weil gleich darauf geſagt wird, daß der Berg davon Κοκκύγιος genannt worden, wovon doch ſonſt keine Urſache angegeben wird.

19. Alpheus.

Der Alpheus iſt ein Fluß in Arkadien, 55) bey der Stadt Piſa in der Nähe von Olympia. Vormals hieß er Stymphelus, von Stymphelus, einem Sohne des Mars und der Dormothea, welcher ſich, nachdem er ſeinen Sohn Alkmäon, mit dem Zunamen Philippus, verloren hatte, aus Betrübniß in den Fluß Nyktimus ſtürzte, der nun nach ihm Stymphelus genannt wurde. Den Namen Alpheus bekam er bey folgender Gelegenheit. Alpheus, ein Abkömmling des Sonnengottes, wetteiferte mit ſeinem Bruder Kerkaphus in Abſicht der Tapferkeit und erſchlug ihn. Da er nun deshalb von den Furien 56) verfolgt wurde, ſprang er in den Fluß Nyktimus, der von ihm den Namen Alpheus erhielt.

An dieſem Fluſſe wächſt ein Kraut, welches Keuchritis heißt, und einem Honigwaben ähnlich iſt. Die Aerzte kochen es ab, und geben es Leuten von verrücktem Verſtande zu trinken, die dadurch von ihrem Wahnſinne befreyet werden, wie Ateſias im erſten Buche von den Flüſſen meldet.

An

55) Er entſpringt an der ſüdlichen Grenze von Arkadien, bey dem Städtchen Aſea, und fließt durch Elis ins ioniſche Meer. An ſeinen Ufern wurden die Olympiſchen Spiele gefeyert.

56) Nach dem Texte heißt es: von den Hirten, ὑπὸ τῶν νεμομένων. Hemſterhuis aber verbeſſert ganz richtig ὑπὸ νομέων, im erſten Theile des Reiſchen Lukians S. 469.

An dem Alpheus liegt ein Berg, der aus folgender Urſache Kronius genennt wird. Nach dem Titanenkriege floh Kronus (Saturnus,) um Jupiters Drohungen zu entgehen, auf den Berg Kturus, dem er nun ſeinen Namen beylegte. Hier hielt er ſich einige Zeit verborgen, und ſo bald er eine ſchickliche Gelegenheit erſah, begab er ſich auf den Kaukaſus in Skythien.

Man findet hier einen gewiſſen Stein, der ſeiner beſondern Eigenſchaft wegen Kylinder genennt wird. 57) Denn ſo oft Jupiter donnert oder blitzt, wälzt er ſich von der Spitze herunter, wie Derkyllus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

20. Euphrates.

Der Euphrat iſt ein Fluß in Parthien, 58) bey der Stadt Babylon. Er hieß vorher Medus, von Medus, des Artaxerxes Sohn. Dieſer hatte nämlich aus Liebe des Kordyas Tochter, Roxane, gewaltſamer Weiſe geſchändet, und da er am folgenden Tage vom Könige aufgeſucht wurde, um beſtraft zu werden, ſprang er aus Furcht in

57) Dieſes fabelhaften Steines gedenkt auch Gellius im 6ten Buche K. 2.

58) Der Verfaſſer nimmt hier Parthien in ſehr weitläuftigem und ungewöhnlichem Verſtande. Denn der Euphrat entſpringt in Armenien und fließt zwiſchen Syrien und Meſopotamien nach dem perſiſchen Meerbuſen. Er verſteht alſo das parthiſche Reich, da es im größten Flor war.

den Fluß Zarandas, der von ihm Medus genannt wurde.

Den Namen Euphrates bekam er durch folgende Veranlaſſung. Euphrates, Arandakes Sohn, fand einſt ſeinen Sohn Axurtas neben ſeiner Mutter liegen, und da er ihn für einen ſeiner Bürger anſah, zog er aus Eifersucht das Schwerdt und ſchnitt ihm den Hals ab. Als Urheber dieſer gräßlichen That ſtürzte er ſich nun voller Verzweiflung in den Fluß Medus, der von ihm Euphrates genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, Aetites genannt. Die Hebammen legen ihn kreißenden Weibern auf den Bauch, welche davon ſogleich ohne alle Schmerzen gebähren. Auch wächſt an dieſem Fluß ein Kraut, Axalla genannt, welches ſo viel als warm bedeutet. Man legt es in viertägigen Fieber auf die Bruſt, und wird ſie gleich von dem Anfalle befreyt, wie Chryſermus der Korinther im dreyzehnten Buche von den Flüſſen berichtet.

An dem Euphrat liegt der Berg Drimyllus, auf welchem ſich ein dem Sardonix ähnlicher Stein findet. Die Könige brauchen ihn als Zeichen ihrer Würde; auch leiſtet er gute Dienſte gegen die Blödigkeit der Augen, wenn er in warmes Waſſer gelegt wird. Dieß erzählt Ktesias der Mallyter, in ſeinem Werke von den Steinen.

21. Kaikus.

Der Kaikus iſt ein Fluß in Myſien. Er hieß ſonſt Aſträus, von Aſträus, Neptuns Sohn. Dieſer that nämlich bey einer Nachtfeyer der Minerva, ſeiner Schweſter Alkippe unwiſſender Weiſe Gewalt an und zog ihr einen Ring ab. Als er am folgenden Tage das Signal ſeiner Schweſter erkannte, ſprang er aus Betrübniß in den Fluß Adurus, der nun von ihm Aſträus genannt wurde. Den Namen Kaikus bekam er aus folgender Urſache. Kaikus, ein Sohn des Merkurs und der Nymphe Okyrrhoe, brachte den Timander, einen Mann von edler Geburt, ums Leben, und weil er ſich vor deſſen Verwandten fürchtete, ſtürzte er ſich in den Fluß Aſträus, der nun von ihm den Namen Kaikus erhielt.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Art Mohn, der ſtatt der Frucht einen Stein enthält. Aus dieſem entſtehen kleine ſchwarze, einer Leyer ähnliche Steinchen, welche die Myſier in ein gepflügtes Land werfen. Steht ihnen nun Unfruchtbarkeit bevor, ſo bleibt das Hineingeworfene unbeweglich liegen, ſoll aber Ueberfluß und Fruchtbarkeit kommen, ſo ſpringen die Steinchen wie Heuſchrecken herum. Auch giebt es dort ein Kraut, Elipharmakon genannt, welches die Aerzte Weibern, die am Blutfluſſe leiden, eingeben, und damit den Ausfluß der Adern ſtillen, wie Timagoras im erſten Buche von den Flüſſen berichtet.

Am Kaikus liegt ein Berg, welcher Teuthras heißt, von Teuthras, einem Könige der Myſier. Dieſer begab ſich einſt der Jagd wegen auf den Berg Thraſyllus und fand hier ein wildes Schwein von ungeheurer Größe, welches er mit ſeinen Begleitern eifrigſt verfolgte. Das Schwein aber entrann ihnen und floh, als Schützling, in den Tempel der Diana Orthoſia. Da nun alle mit Gewalt in den Tempel zu dringen ſuchten, rief daſſelbe mit menſchlicher Stimme ſo laut, daß alle es hören konnten: „Schone, o König, den Zögling der Göttinn!“ Aber Teuthras verachtete dieſe Warnung, und erlegte das Thier. Diana, über dieſe That äuſſerſt aufgebracht, machte das Schwein wieder lebendig, und beſtrafte den Urheber mit Ausſatz und Wahnſinn, welcher nun aus Schaam über dieſen Zuſtand ſich beſtändig in den Gebirgen aufhielt. Als Lyſippe, Teuthras Mutter, von dieſem Vorfall unterrichtet wurde, lief ſie in den Wald, in Begleitung des Wahrſagers Polyidus, Kyranus Sohns, von dem ſie die wahre Beſchaffenheit der Sache erfuhr. Sie beſänftigte auf deſſen Rath den Zorn der Göttinn durch Opfer, und nachdem ſie ihren Sohn ganz vernünftig wieder bekommen hatte, errichtete ſie einen Altar der Diana Orthoſia, und ließ einen goldenen Eber mit menſchlichem Geſichte verfertigen, welcher noch bis jetzt dem Anſehen nach von Jägern verfolgt wird, in den Tempel flieht, und

eine

eine Stimme von ſich giebt. Teuthras, der gegen alle Erwartung ſeine urſprüngliche Geſtalt wieder bekommen hatte, nannte nun den Berg nach ſeinem Namen Teuthras.

Auf demſelben findet ſich ein Stein, Antipathes genannt, der, wenn er mit Wein gerieben wird, gegen Ausſatz und Krätze ſehr heilſam iſt, wie Kteſias, der Knidier, im zweyten Buche von den Bergen erzählt.

22. Achelous.

Der Achelous iſt ein Fluß in Aetolien. Vorher hieß er Theſtius, aus folgender Urſache. Theſtius, ein Sohn des Mars und der Peiſidike, reiſete einſt in häuslichen Angelegenheiten nach Sikyon, und kehrte erſt nach einer geraumen Zeit in ſein Vaterland zurück. Hier fand er ſeinen Sohn Kalydon bey ſeiner Mutter liegen, und weil er ihn für einen Ehebrecher anſah, tödtete er unwiſſender Weiſe ſein eigenes Kind. Als er nun von dieſer gräßlichen That durch den Augenſchein belehrt wurde, ſtürzte er ſich aus Verzweiflung in den Fluß Axenus, der von ihm Theſtius genannt wurde. Den Namen Achelous bekam er durch folgende Veranlaſſung. Achelous, ein Sohn des Okeanus und der Nymphe Nais, beſchlief unwiſſender Weiſe ſeine Tochter Kleſtoria, und aus Betrübniß darüber, ſprang er in den Fluß Theſtius, dem er nun den Namen Achelous mittheilte.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, welche Zaklus heißt, und der Wolle ähnlich ſieht. Wenn man ſie zerreibt und in Wein wirft, ſo wird dieſer in Waſſer verwandelt, ſo daß er zwar den Geruch behält, aber ſeine Kraft verliert. Auch findet man darin einen Stein von ſchwärzlicher Farbe, der ſeiner Eigenſchaft wegen Linurgus (Leinweber) genannt wird. Wenn man ihn nämlich

frauen zum Opfer darbrächte. Weil er nun aus väterlicher Liebe ſeine eigenen Töchter ſchonte, ließ er zwey Mädchen von angeſehenem Stande, Töchter eines ſeiner Vaſallen, zu den Altären führen und ſie opfern. Mneſalkes, der Vater der Getödteten, war darüber ſehr aufgebracht; doch verſchob er die Rache bis zu einer ſchicklichern Gelegenheit. Als er dieſe endlich fand, lauerte er den Töchtern des Königs auf, und brachte ſie ums Leben; darauf verließ er ſein Vaterland, und entfloh nach Skythien. Auf die Nachricht von dieſem Unglück gerieth Araxes in ſolche Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Halmus ſtürzte, welcher von ihm Araxes genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, in der Landesſprache Araxa genannt, welches ſo viel als Mädchenfeind bedeutet. Denn ſobald ſie von Jungfrauen gefunden wird, giebt ſie eine Menge Blut von ſich und verwelkt. Auch findet ſich darin ein Stein, Sikyonos genannt, von ſchwarzer Farbe. Wenn ein Orakel die Ermordung eines Menſchen befiehlt, wird dieſer Stein von zwey Jungfrauen auf den Altar der Unglück abwendenden Götter gelegt. Der Prieſter berührt ihn mit dem Opfermeſſer, worauf eine Menge Blut herausfließt. Nach Verrichtung dieſer Ceremonien gehen ſie unter lautem Klaggeſchrey fort, und tragen den Stein in den Tempel, wie Dorotheus der Chaldäer im zweyten Buche von den Steinen berichtet.

An dem Araxes liegt ein Berg, der Diorphus heißt, von Diorphus einem Sohn der Erde, von dem man folgende Erzählung hat. Mithras, der gern einen Sohn haben wollte, und doch das weibliche Geſchlecht haßte, rieb ſich an einem Felſen. Der Stein wurde ſchwanger, und gebar zur beſtimmten Zeit einen Knaben, Diorphus genannt, welcher, als er heran gewachſen war,

den

den Mars zu einem Wettſtreit der Tapferkeit herausforderte, und von ihm erſchlagen, durch göttliche Fügung aber in einen Berg gleiches Namens verwandelt wurde.

Auf demſelben wächſt ein Baum, der dem Granatbaum ähnlich iſt und eine Menge Aepfel trägt, die den Geſchmack der Weintraube haben. Wenn man von dieſem Baume eine ganz reife Frucht abbricht, und dabey den Namen des Mars nennt, ſo wird ſie in der Hand grün. Dieß meldet Teſiphon im dreyzehnten Buche von den Steinen.

24. Tigris.

Der Tigris iſt ein Fluß in Armenien, der ſich theils in den Araxes, theils in den arſakiſchen See ergießt. 59) Vormals hieß er Sollax, welches ſo viel als hinunterſchießend bedeutet. Den Namen Tigris bekam er durch folgende Veranlaſſung. Dionyſus oder Bakchus war durch Fügung der Juno raſend geworden, und gieng nun überall auf dem Meer und Lande herum, indem er ſich von dieſem Uebel zu befreyen ſuchte. Unter andern kam er auch in dieſe Gegend von Armenien, und da er durch vorbeſagten Fluß nicht gehen konnte, rief er Jupitern um Hülfe an. Dieſer erhörte ſein Gebet und ſchickte ihm einen Tiger, auf welchem er ohne Gefahr überſetzte, und zum Andenken des Vorfalls den Fluß Tigris nannte, wie Theophilus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

Hermeſianax führt folgende Begebenheit an. Dionyſus liebte die Nymphe Alpheſibóa, konnte ſie aber weder durch Bitten noch durch Geſchenke zu

59) Der Fluß Tigris entſpringt in Armenien, nicht weit von den Quellen des Euphrats, und fließt durch zwey Seen, von welchen der nördliche Arethuſa, der ſüdliche Thoſpitis, bey der Stadt der Arzenier, heißt. Letzterer iſt hier vermuthlich unter dem arſakiſchen See zu verſtehen. Mit dem Araxes kommt aber der Tigris nicht zuſammen.

zu ſeinem Willen bereden. Er verwandelte ſich daher in einen Tiger, zwang ſeine Geliebte durch Furcht, daß ſie ſich auf ihn ſetzte, und trug ſie über den Fluß, wo er den Medus mit ihr zeugte. Als dieſer herangewachſen war, nannte er zum Andenken jener Begebenheit den Fluß Tigris, wie Ariſtonymus im dritten Buche erzählt.

In demſelben findet ſich ein Stein, Myndan genannt, der ganz weiß iſt. Wer denſelben bey ſich trägt, dem thun wilde Thiere nichts zu Leide. Dieß meldet Leon, der Byzanter, im dritten Buche von den Flüſſen.

An dem Tigris liegt ein Berg, der Gauranus heißt, von Gauranus, einem Sohne des Satrapen Roxanes. Dieſer war ſehr fromm gegen die Götter, und erhielt dafür die Belohnung, daß er unter allen Perſonen allein dreyhundert Jahre alt wurde, ohne Krankheit ſtarb, und auf der Spitze des Gauranus ein prächtiges Grabmal erhielt. Auch bekam durch Fügung der Götter der Berg Mauſorus von ihm den Namen.

Auf demſelben wächſt eine Pflanze, welche der wilden Gerſte ähnlich iſt. Die Einwohner machen ſie warm, beſtreichen ſich mit dem Oele, und ſind ſo bis an ihren Tod vor allen Krankheiten geſichert, wie Soſtratus im erſten Buche der Sammlung mythologiſcher Erzählungen meldet.

25. Indus.

Der Indus iſt ein Fluß in Indien, welcher mit reißendem Strome nach dem Lande der Ichthyophagen 60) geht. Er hieß vormals Mauſpius, vom Mauſolus, einem Sohne des Sonnengottes. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlaſſung. Während die Myſterien des Bakchus

60) D. h. der Völker, die ſich von Fiſchen nähren. Die Lebensart derſelben beſchreibt Diodor von Sicilien B. 3. K. 14.

19. Alpheus.

Der Alpheus iſt ein Fluß in Arkadien, 55) bey der Stadt Piſa in der Nähe von Olympia. Vormals hieß er Stymphelus, von Stymphelus, einem Sohne des Mars und der Dormothea, welcher ſich, nachdem er ſeinen Sohn Alkmäon, mit dem Zunamen Philippus, verloren hatte, aus Betrübniß in den Fluß Nyktimus ſtürzte, der nun nach ihm Stymphelus genannt wurde. Den Namen Alpheus bekam er bey folgender Gelegenheit. Alpheus, ein Abkömmling des Sonnengottes, wetteiferte mit ſeinem Bruder Kerkaphus in Abſicht der Tapferkeit und erſchlug ihn. Da er nun deshalb von den Furien 56) verfolgt wurde, ſprang er in den Fluß Nyktimus, der von ihm den Namen Alpheus erhielt.

An dieſem Fluſſe wächſt ein Kraut, welches Kenchritis heißt, und einem Honigwaben ähnlich iſt. Die Aerzte kochen es ab, und geben es Leuten von verrücktem Verſtande zu trinken, die dadurch von ihrem Wahnſinne befreyet werden, wie Ateſias im erſten Buche von den Flüſſen meldet.

An

55) Er entſpringt an der ſüdlichen Grenze von Arkadien, bey dem Städtchen Aſea, und fließt durch Elis ins joniſche Meer. An ſeinen Ufern wurden die Olympiſchen Spiele gefeyert.

56) Nach dem Texte heißt es: von den Hirten, ὑπο των ποιμενων. Hemſterhuis aber verbeſſert ganz richtig ὑπο νοιων, im erſten Theile des Reizſchen Lukians S. 469.

An dem Alpheus liegt ein Berg, der aus folgender Urſache Kronius genennt wird. Nach dem Titanenkriege floh Kronus (Saturnus,) um Jupiters Drohungen zu entgehen, auf den Berg Kurus, dem er nun ſeinen Namen beylegte. Hier hielt er ſich einige Zeit verborgen, und ſo bald er eine ſchickliche Gelegenheit erſah, begab er ſich auf den Kaukaſus in Skythien.

Man findet hier einen gewiſſen Stein, der ſeiner beſondern Eigenſchaft wegen Kylinder genennt wird. 57) Denn ſo oft Jupiter donnert oder blitzt, wälzt er ſich von der Spitze herunter, wie Derkyllus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

20. Euphrates.

Der Euphrat iſt ein Fluß in Parthien, 58) bey der Stadt Babylon. Er hieß vorher Medus, von Medus, des Artaxerxes Sohn. Dieſer hatte nämlich aus Liebe des Kordyas Tochter, Roxane, gewaltſamer Weiſe geſchändet, und da er am folgenden Tage vom Könige aufgeſucht wurde, um beſtraft zu werden, ſprang er aus Furcht in

57) Dieſes fabelhaften Steines gedenkt auch Gellius im 6ten Buche K. 2.

58) Der Verfaſſer nimmt hier Parthien in ſehr weitläuftigem und ungewöhnlichem Verſtande. Denn der Euphrat entſpringt in Armenien und fließt zwiſchen Syrien und Meſopotamien nach dem perſiſchen Meerbuſen. Er verſteht alſo das parthiſche Reich, da es im größten Flor war.

den Fluß Zarandas, der von ihm Medus genannt wurde.

Den Namen Euphrates bekam er durch folgende Veranlassung. Euphrates, Arandakes Sohn, fand einst seinen Sohn Axurtas neben seiner Mutter liegen, und da er ihn für einen seiner Bürger ansah, zog er aus Eifersucht das Schwerdt und schnitt ihm den Hals ab. Als Urheber dieser gräßlichen That stürzte er sich nun voller Verzweiflung in den Fluß Medus, der von ihm Euphrates genannt wurde.

In demselben findet sich ein Stein, Aetites genannt. Die Hebammen legen ihn kreißenden Weibern auf den Bauch, welche davon sogleich ohne alle Schmerzen gebähren. Auch wächst an diesem Fluß ein Kraut, Axalla genannt, welches so viel als warm bedeutet. Man legt es im viertägigen Fieber auf die Brust, und wird sogleich von dem Anfalle befreyt, wie Chrysermus der Korinther im dreyzehnten Buche von den Flüssen berichtet.

An dem Euphrat liegt der Berg Drimyllus, auf welchem sich ein dem Sardonix ähnlicher Stein findet. Die Könige brauchen ihn als Zeichen ihrer Würde; auch leistet er gute Dienst gegen die Blödigkeit der Augen, wenn er in warmes Wasser gelegt wird. Dieß erzählt Nikias der Malloter, in seinem Werke von den Steinen.

21. Kaikus.

Der Kaikus iſt ein Fluß in Myſien. Er hieß ſonſt Aſträus, von Aſträus, Neptuns Sohn. Dieſer that nämlich bey einer Nachtfeyer der Minerva, ſeiner Schweſter Alkippe unwiſſender Weiſe Gewalt an und zog ihr einen Ring ab. Als er am folgenden Tage das Signal ſeiner Schweſter erkannte, ſprang er aus Betrübniß in den Fluß Adurus, der nun von ihm Aſträus genannt wurde. Den Namen Kaikus bekam er aus folgender Urſache. Kaikus, ein Sohn des Mercurs und der Nymphe Okyrrhoe, brachte den Timander, einen Mann von edler Geburt, ums Leben, und weil er ſich vor deſſen Verwandten fürchtete, ſtürzte er ſich in den Fluß Aſträus, der nun von ihm den Namen Kaikus erhielt.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Art Mohn, der ſtatt der Frucht einen Stein enthält. Aus dieſem entſtehen kleine ſchwarze, einer Leyer ähnliche Steinchen, welche die Myſier in ein gepflügtes Land werfen. Steht ihnen nun Unfruchtbarkeit bevor, ſo bleibt das Hineingeworfene unbeweglich liegen, ſoll aber Ueberfluß und Fruchtbarkeit kommen, ſo ſpringen die Steinchen wie Heuſchrecken herum. Auch giebt es dort ein Kraut, Elipharmakon genannt, welches die Aerzte Weibern, die am Blutfluſſe leiden, eingeben, und damit den Ausfluß der Adern ſtillen, wie Timagoras im erſten Buche von den Flüſſen berichtet.

An Lakas liegt ein Berg, welcher Teuthras heißt, von Teuthras, einem Könige der Mäoter. Dieſer beym Eid einer Jagd wegen auf den Berg Thrakylus und fand daſelbſt ein wildes Schwein von ungeheurer Größe, welches er mit ſeinen Begleitern eifrigſt verfolgte. Das Schwein aber entwich ihnen und floh, als Schützen, in den Tempel der Diana Orthoſia. Da nun alle mit Gewalt in den Tempel zu dringen ſuchten, rief daſſelbe mit menſchlicher Stimme ſo laut, daß alle es hören konnten: „Schone, o König, den Zögling der Göttinn!“ Aber Teuthras verachtete dieſe Warnung, und erlegte das Thier. Diana, über dieſe That äuſſerſt aufgebracht, machte das Schwein wieder lebendig, und beſtrafte den Urheber mit Ausſatz und Wahnſinn, welcher nun aus Schaam über dieſen Zuſtand ſich beſtändig in den Gebirgen aufhielt. Als Lyſippe, Teuthras Mutter, von dieſem Vorfall unterrichtet wurde, lief ſie in den Wald, in Begleitung des Wahrſagers Polyidus, Avranus Sohns, von dem ſie die wahre Beſchaffenheit der Sache erfuhr. Sie beſänftigte auf deſſen Rath den Zorn der Göttinn durch Opfer, und nachdem ſie ihren Sohn ganz vernünftig wieder bekommen hatte, errichtete ſie einen Altar der Diana Orthoſia, und ließ einen goldenen Eber mit menſchlichem Geſichte verfertigen, welcher noch bis jetzt dem Anſehen nach von Jägern verfolgt wird, in den Tempel flieht, und

eine

eine Stimme von ſich giebt. Teuthras, der gegen alle Erwartung ſeine urſprüngliche Geſtalt wieder bekommen hatte, nannte nun den Berg nach ſeinem Namen Teuthras.

Auf demſelben findet ſich ein Stein, Antipathes genannt, der, wenn er mit Wein gerieben wird, gegen Ausſatz und Krätze ſehr heilſam iſt, wie Kteſias, der Knidier, im zweyten Buche von den Bergen erzählt.

22. Achelous.

Der Achelous iſt ein Fluß in Aetolien. Vorher hieß er Theſtius, aus folgender Urſache. Theſtius, ein Sohn des Mars und der Peiſidike, reiſete einſt in häuslichen Angelegenheiten nach Sikyon, und kehrte erſt nach einer geraumen Zeit in ſein Vaterland zurück. Hier fand er ſeinen Sohn Kalydon bey ſeiner Mutter liegen, und weil er ihn für einen Ehebrecher anſah, tödtete er unwiſſender Weiſe ſein eigenes Kind. Als er nun von dieſer gräßlichen That durch den Augenſchein belehrt wurde, ſtürzte er ſich aus Verzweiflung in den Fluß Axenus, der von ihm Theſtius genannt wurde. Den Namen Achelous bekam er durch folgende Veranlaſſung. Achelous, ein Sohn des Okeanus und der Nymphe Nais, beſchlief unwiſſender Weiſe ſeine Tochter Kleſtoria, und aus Betrübniß darüber, ſprang er in den Fluß Theſtius, dem er nun den Namen Achelous mittheilte.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, welche Zaklus heißt, und der Wolle ähnlich ſieht. Wenn man ſie zerreibt und in Wein wirft, ſo wird dieſer in Waſſer verwandelt, ſo daß er zwar den Geruch behält, aber ſeine Kraft verliert. Auch findet man darin einen Stein von ſchwärzlicher Farbe, der ſeiner Eigenſchaft wegen Linurgus (Leinweber) genannt wird. Wenn man ihn nämlich

auf ein Stück Leinewand legt, nimmt er, um ſich gleichſam mit ihr zu vereinigen, deren Geſtalt an, und wird ganz weiß, wie Antiſthenes im dritten Buche der Meleagris erzählt; auch redet Dioſkles, der Rhodier, umſtändlich davon in der ätoliſchen Geſchichte.

Am Achelous liegt ein Berg, der Kalydon heißt, und ſeinen Namen von Kalydon, einem Sohne des Mars und der Aſtynome, erhalten hat. Dieſer ſah nämlich unwiſſender Weiſe die Diana ſich baden, und wurde von ihr in einen Felſen verwandelt. Durch göttliche Fügung aber erhielt der Berg, der vorher Gyrus hieß, von ihm den Namen Kalydon.

Auf demſelben wächſt ein Kraut, das Mnops heißt. Wer es in Waſſer wirft, und ſein Geſicht damit wäſcht, verliert die Augen; verſöhnt er aber die Diana, ſo bekömmt er das Geſicht wieder. Dieß meldet Derkyllus im dritten Buche der ätoliſchen Geſchichte.

23. Araxes.

Der Araxes iſt ein Fluß in Armenien, *) und hat ſeine Benennung von Araxes, Pylus Sohn. Dieſer ſtritt der Herrſchaft wegen mit ſeinem Großvater Arbelus, und erſchoß ihn. Da er deßhalb von den Furien verfolgt wurde, ſtürzte er ſich in den Fluß Baktrus, der nach ihm Araxes genannt wurde, wie Kteſiphon im erſten Buche der perſiſchen Geſchichte erzählt.

Araxes, König der Armenier führte mit den benachbarten Perſern Krieg, und da dieſer ſich in die Länge zog, erhielt er ein Orakel, daß er den Sieg davon tragen würde, wenn er den Unglück abwendenden Göttern zwey der edelſten Jungfrauen

*) Er fließt oſtwärts in den Fluß Kyrus, und mit dieſem ins kaſpiſche Meer.

frauen zum Opfer darbrächte. Weil er nun aus väterlicher Liebe ſeine eigenen Töchter ſchonte, ließ er zwey Mädchen von angeſehenem Stande, Töchter eines ſeiner Vaſallen, zu den Altären führen und ſie opfern. Mneſalkes, der Vater der Getödteten, war darüber ſehr aufgebracht; doch verſchob er die Rache bis zu einer ſchicklichern Gelegenheit. Als er dieſe endlich fand, lauerte er den Töchtern des Königs auf, und brachte ſie ums Leben; darauf verließ er ſein Vaterland, und entfloh nach Skythien. Auf die Nachricht von dieſem Unglück gerieth Araxes in ſolche Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Halmus ſtürzte, welcher von ihm Araxes genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, in der Landesſprache Araxa genannt, welches ſo viel als Mädchenfeind bedeutet. Denn ſobald ſie von Jungfrauen gefunden wird, giebt ſie eine Menge Blut von ſich und verwelkt. Auch findet ſich darin ein Stein, Sikyonos genannt, von ſchwarzer Farbe. Wenn ein Orakel die Ermordung eines Menſchen befiehlt, wird dieſer Stein von zwey Jungfrauen auf den Altar der Unglück abwendenden Götter gelegt. Der Prieſter berührt ihn mit dem Opfermeſſer, worauf eine Menge Blut herausfließt. Nach Verrichtung dieſer Ceremonien gehen ſie unter lautem Klaggeſchrey fort, und tragen den Stein in den Tempel, wie Dorotheus der Chaldäer im zweyten Buche von den Steinen berichtet.

An dem Araxes liegt ein Berg, der Diorphus heißt, von Diorphus einem Sohn der Erde, von dem man folgende Erzählung hat. Mithras, der gern einen Sohn haben wollte, und doch das weibliche Geſchlecht haßte, rieb ſich an einem Felſen. Der Stein wurde ſchwanger, und gebar zur beſtimmten Zeit einen Knaben, Diorphus genannt, welcher, als er heran gewachſen war,

den

den Mars zu einem Wettſtreit der Tapferkeit herausforderte, und von ihm erſchlagen, durch göttliche Fügung aber in einen Berg gleiches Namens verwandelt wurde.

Auf demſelben wächſt ein Baum, der dem Granatbaum ähnlich iſt und eine Menge Aepfel trägt, die den Geſchmack der Weintraube haben. Wenn man von dieſem Baume eine ganz reife Frucht abbricht, und dabey den Namen des Mars nennt, ſo wird ſie in der Hand grün. Dieß meldet Kteſiphon im dreyzehnten Buche von den Steinen.

24. Tigris.

Der Tigris iſt ein Fluß in Armenien, der ſich theils in den Araxes, theils in den arſakiſchen See ergießt. 59) Vormals hieß er Sollax, welches ſo viel als hinunterſchießend bedeutet. Den Namen Tigris bekam er durch folgende Veranlaſſung. Dionyſus oder Bakchus war durch Fügung der Juno raſend geworden, und gieng nun überall auf dem Meer und Lande herum, indem er ſich von dieſem Uebel zu befreyen ſuchte. Unter andern kam er auch in dieſe Gegend von Armenien, und da er durch vorbeſagten Fluß nicht gehen konnte, rief er Jupitern um Hülfe an. Dieſer erhörte ſein Gebet und ſchickte ihm einen Tiger, auf welchem er ohne Gefahr überſetzte, und zum Andenken des Vorfalls den Fluß Tigris nannte, wie Theophilus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

Hermeſianax führt folgende Begebenheit an. Dionyſus liebte die Nymphe Alpheſibóa, konnte ſie aber weder durch Bitten noch durch Geſchenke zu

59) Der Fluß Tigris entſpringt in Armenien, nicht weit von den Quellen des Euphrats, und fließt durch zwey Seen, von welchen der nördliche Arethuſa, der ſüdliche Thoſpitis, bey der Stadt der Arzenier, heißt. Letzterer iſt hier vermuthlich unter dem arſakiſchen See zu verſtehen. Mit dem Araxes kommt der Tigris nicht zuſammen.

zu ſeinem Willen bereden. Er verwandelte ſich daher in einen Tiger, zwang ſeine Geliebte durch Furcht, daß ſie ſich auf ihn ſetzte, und trug ſie über den Fluß, wo er den Medus mit ihr zeugte. Als dieſer herangewachſen war, nannte er zum Andenken jener Begebenheit den Fluß Tigris, wie Ariſtonymus im dritten Buche erzählt.

In demſelben findet ſich ein Stein, Myndan genannt, der ganz weiß iſt. Wer denſelben bey ſich trägt, dem thun wilde Thiere nichts zu Leide. Dieß meldet Leon, der Byzanter, im dritten Buche von den Flüſſen.

An dem Tigris liegt ein Berg, der Gauranus heißt, von Gauranus, einem Sohne des Satrapen Roxanes. Dieſer war ſehr fromm gegen die Götter, und erhielt dafür die Belohnung, daß er unter allen Perſonen allein dreyhundert Jahre alt wurde, ohne Krankheit ſtarb, und auf der Spitze des Gauranus ein prächtiges Grabmal erhielt. Auch bekam durch Fügung der Götter der Berg Mauſorus von ihm den Namen.

Auf demſelben wächſt eine Pflanze, welche der wilden Gerſte ähnlich iſt. Die Einwohner machen ſie warm, beſtreichen ſich mit dem Oele, und ſind ſo bis an ihren Tod vor allen Krankheiten geſichert, wie Soſtratus im erſten Buche der Sammlung mythologiſcher Erzählungen meldet.

25. Indus.

Der Indus iſt ein Fluß in Indien, welcher mit reißendem Strome nach dem Lande der Ichthyophagen 60) geht. Er hieß vormals Mauſolus, vom Mauſolus, einem Sohne des Sonnengottes. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlaſſung. Während die Myſterien des Bachus

60) D. h. der Völker, die ſich von Fiſchen nähren. Die Lebensart derſelben beſchreibt Diodor von Sicilien B. 3. K. 14.

Am Kaikus liegt ein Berg, welcher Teuthras heißt, von Teuthras, einem Könige der Myſier. Dieſer begab ſich einſt der Jagd wegen auf den Berg Thraſyllus und fand hier ein wildes Schwein von ungeheurer Größe, welches er mit ſeinen Begleitern eifrigſt verfolgte. Das Schwein aber entrann ihnen und floh, als Schützling, in den Tempel der Diana Orthoſia. Da nun alle mit Gewalt in den Tempel zu dringen ſuchten, rief daſſelbe mit menſchlicher Stimme ſo laut, daß alle es hören konnten: „Schone, o König, den Zögling der Göttinn!“ Aber Teuthras verachtete dieſe Warnung, und erlegte das Thier. Diana, über dieſe That äuſſerſt aufgebracht, machte das Schwein wieder lebendig, und beſtrafte den Urheber mit Ausſatz und Wahnſinn, welcher nun aus Schaam über dieſen Zuſtand ſich beſtändig in den Gebirgen aufhielt. Als Lyſippe, Teuthras Mutter, von dieſem Vorfall unterrichtet wurde, lief ſie in den Wald, in Begleitung des Wahrſagers Polyidus, Kyranus Sohns, von dem ſie die wahre Beſchaffenheit der Sache erfuhr. Sie beſänftigte auf deſſen Rath den Zorn der Göttinn durch Opfer, und nachdem ſie ihren Sohn ganz vernünftig wieder bekommen hatte, errichtete ſie einen Altar der Diana Orthoſia, und ließ einen goldenen Eber mit menſchlichem Geſichte verfertigen, welcher noch bis jetzt dem Anſehen nach von Jägern verfolgt wird, in den Tempel flieht, und

eine

eine Stimme von ſich giebt. Teuthras, der gegen alle Erwartung ſeine urſprüngliche Geſtalt wieder bekommen hatte, nannte nun den Berg nach ſeinem Namen Teuthras.

Auf demſelben findet ſich ein Stein, Antipathes genannt, der, wenn er mit Wein gerieben wird, gegen Ausſatz und Krätze ſehr heilſam iſt, wie Kteſias, der Knidier, im zweyten Buche von den Bergen erzählt.

22. Achelous.

Der Achelous iſt ein Fluß in Aetolien. Vorher hieß er Theſtius, aus folgender Urſache. Theſtius, ein Sohn des Mars und der Peiſidike, reiſete einſt in häuslichen Angelegenheiten nach Sikyon, und kehrte erſt nach einer geraumen Zeit in ſein Vaterland zurück. Hier fand er ſeinen Sohn Kalydon bey ſeiner Mutter liegen, und weil er ihn für einen Ehebrecher anſah, tödtete er unwiſſender Weiſe ſein eigenes Kind. Als er nun von dieſer gräßlichen That durch den Augenſchein belehrt wurde, ſtürzte er ſich aus Verzweiflung in den Fluß Axenus, der von ihm Theſtius genannt wurde. Den Namen Achelous bekam er durch folgende Veranlaſſung. Achelous, ein Sohn des Okeanus und der Nymphe Nais, beſchlief unwiſſender Weiſe ſeine Tochter Kleſtoria, und aus Betrübniß darüber, ſprang er in den Fluß Theſtius, dem er nun den Namen Achelous mittheilte.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, welche Zaklus heißt, und der Wolle ähnlich ſieht. Wenn man ſie zerreibt und in Wein wirft, ſo wird dieſer in Waſſer verwandelt, ſo daß er zwar den Geruch behält, aber ſeine Kraft verliert. Auch findet man darin einen Stein von ſchwärzlicher Farbe, der ſeiner Eigenſchaft wegen Linurgus (Leinweber) genannt wird. Wenn man ihn nämlich

auf ein Stück Leinewand legt, nimmt er, um ſich gleichſam mit ihr zu vereinigen, deren Geſtalt an, und wird ganz weiß, wie Antiſthenes im dritten Buche der Meleagris erzählt; auch redet Diokles, der Rhodier, umſtändlich davon in der ätoliſchen Geſchichte.

An Achelous liegt ein Berg, der Kalydon heißt, und ſeinen Namen von Kalydon, einem Sohne des Mars und der Aſtynome, erhalten hat. Dieſer ſah nämlich unwiſſender Weiſe die Diana ſich baden, und wurde von ihr in einen Felſen verwandelt. Durch göttliche Fügung aber erhielt der Berg, der vorher Gyrus hieß, von ihm den Namen Kalydon.

Auf demſelben wächſt ein Kraut, das Myops heißt. Wer es in Waſſer wirft, und ſein Geſicht damit wäſcht, verliert die Augen; verſöhnt er aber die Diana, ſo bekömmt er das Geſicht wieder. Dieß meldet Derkyllus im dritten Buche der ätoliſchen Geſchichte.

23. Araxes.

Der Araxes iſt ein Fluß in Armenien, *) und hat ſeine Benennung von Araxes, Pylus Sohn. Dieſer ſtritt der Herrſchaft wegen mit ſeinem Großvater Arbelus, und erſchoß ihn. Da er deßhalb von den Furien verfolgt wurde, ſtürzte er ſich in den Fluß Baktrus, der nach ihm Araxes genannt wurde, wie Kteſiphon im erſten Buche der perſiſchen Geſchichte erzählt.

Araxes, König der Armenier führte mit den benachbarten Perſern Krieg, und da dieſer ſich in die Länge zog, erhielt er ein Orakel, daß er den Sieg davon tragen würde, wenn er den Unglück abwendenden Göttern zwey der edelſten Jungfrauen

*) Er fließt oſtwärts in den Fluß Kyrus, und mit dieſem ins kaſpiſche Meer.

frauen zum Opfer darbrächte. Weil er nun aus väterlicher Liebe ſeine eigenen Töchter ſchonte, ließ er zwey Mädchen von angeſehenem Stande, Töchter eines ſeiner Vaſallen, zu den Altären führen und ſie opfern. Mneſalkes, der Vater der Getödteten, war darüber ſehr aufgebracht; doch verſchob er die Rache bis zu einer ſchicklichern Gelegenheit. Als er dieſe endlich fand, lauerte er den Töchtern des Königs auf, und brachte ſie ums Leben; darauf verließ er ſein Vaterland, und entfloh nach Skythien. Auf die Nachricht von dieſem Unglück gerieth Araxes in ſolche Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Halmus ſtürzte, welcher von ihm Araxes genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, in der Landesſprache Araxa genannt, welches ſo viel als Mädchenfeind bedeutet. Denn ſobald ſie von Jungfrauen gefunden wird, giebt ſie eine Menge Blut von ſich und verwelkt. Auch findet ſich darin ein Stein, Sikyonos genannt, von ſchwarzer Farbe. Wenn ein Orakel die Ermordung eines Menſchen befiehlt, wird dieſer Stein von zwey Jungfrauen auf den Altar der Unglück abwendenden Götter gelegt. Der Prieſter berührt ihn mit dem Opfermeſſer, worauf eine Menge Blut herausfließt. Nach Verrichtung dieſer Ceremonien gehen ſie unter lautem Klaggeſchrey fort, und tragen den Stein in den Tempel, wie Dorotheus der Chaldäer im zweyten Buche von den Steinen berichtet.

An dem Araxes liegt ein Berg, der Diorphus heißt, von Diorphus einem Sohn der Erde, von dem man folgende Erzählung hat. Mithras, der gern einen Sohn haben wollte, und doch das weibliche Geſchlecht haßte, rieb ſich an einem Felſen. Der Stein wurde ſchwanger, und gebar zur beſtimmten Zeit einen Knaben, Diorphus genannt, welcher, als er heran gewachſen war,

den Mars zu einem Wettſtreit der Tapferkeit herausforderte, und von ihm erſchlagen, durch göttliche Fügung aber in einen Berg gleiches Namens verwandelt wurde.

Auf demſelben wächſt ein Baum, der dem Granatbaum ähnlich iſt und eine Menge Aepfel trägt, die den Geſchmack der Weintraube haben. Wenn man von dieſem Baume eine ganz reife Frucht abbricht, und dabey den Namen des Mars nennt, ſo wird ſie in der Hand grün. Dieß meldet Kteſiphon im dreyzehnten Buche von den Steinen.

24. Tigris.

Der Tigris iſt ein Fluß in Armenien, der ſich theils in den Araxes, theils in den arſakiſchen See ergießt. 59) Vormals hieß er Sollax, welches ſo viel als hinunterſchießend bedeutet. Den Namen Tigris bekam er durch folgende Veranlaſſung. Dionyſus oder Bakchus war durch Fügung der Juno raſend geworden, und gieng nun überall auf dem Meer und Lande herum, indem er ſich von dieſem Uebel zu befreyen ſuchte. Unter andern kam er auch in dieſe Gegend von Armenien, und da er durch vorbeſagten Fluß nicht gehen konnte, rief er Jupitern um Hülfe an. Dieſer erhörte ſein Gebet und ſchickte ihm einen Tiger, auf welchem er ohne Gefahr überſetzte, und zum Andenken des Vorfalls den Fluß Tigris nannte, wie Theophilus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

Hermeſianax führt folgende Begebenheit an. Dionyſus liebte die Nymphe Alpheſibóa, konnte ſie aber weder durch Bitten noch durch Geſchenke zu

59) Der Fluß Tigris entſpringt in Armenien, nicht weit von den Quellen des Euphrats, und fließt durch zwey Seen, von welchen der nördliche Arethuſa, der ſüdliche Thoſpitis, bey der Stadt der Arzenier, heißt. Letzterer iſt hier vermuthlich unter dem arſakiſchen See zu verſtehen. Mit dem Araxes kommt aber der Tigris nicht zuſammen.

zu ſeinem Willen bereden. Er verwandelte ſich daher in einen Tiger, zwang ſeine Geliebte durch Furcht, daß ſie ſich auf ihn ſetzte, und trug ſie über den Fluß, wo er den Medus mit ihr zeugte. Als dieſer herangewachſen war, nannte er zum Andenken jener Begebenheit den Fluß Tigris, wie Ariſtonymus im dritten Buche erzählt.

In demſelben findet ſich ein Stein, Myndan genannt, der ganz weiß iſt. Wer denſelben bey ſich trägt, dem thun wilde Thiere nichts zu Leide. Dieß meldet Leon, der Byzanter, im dritten Buche von den Flüſſen.

An dem Tigris liegt ein Berg, der Gauranus heißt, von Gauranus, einem Sohne des Satrapen Roxanes. Dieſer war ſehr fromm gegen die Götter, und erhielt dafür die Belohnung, daß er unter allen Perſonen allein dreyhundert Jahre alt wurde, ohne Krankheit ſtarb, und auf der Spitze des Gauranus ein prächtiges Grabmal erhielt. Auch bekam durch Fügung der Götter der Berg Mauſorus von ihm den Namen.

Auf demſelben wächſt eine Pflanze, welche der wilden Gerſte ähnlich iſt. Die Einwohner machen ſie warm, beſtreichen ſich mit dem Oele, und ſind ſo bis an ihren Tod vor allen Krankheiten geſichert, wie Soſikratus im erſten Buche der Sammlung mythologiſcher Erzählungen meldet.

25. Indus.

Der Indus iſt ein Fluß in Indien, welcher mit reiſſendem Strome nach dem Lande der Ichthyophagen 60) geht. Er hieß vormals Mauſolus, vom Mauſolus, einem Sohne des Sonnengottes. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlaſſung. Während die Myſterien des Bakchus

60) D. h. der Völker, die ſich von Fiſchen nähren. Die Lebensart derſelben beſchreibt Diodor von Sicilien B. 3. K. 14.